عزمي بشارة

هل من مسألة قبطية في مصر؟





المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

هل من مسألة قبطية في مصر؟

تتعرض الدراسة لواقع المواطنين المصريين الأقباط، وتطرح تساؤلاً حول ما إذا كان هناك ما يمكن وصفه بـ "المسألة القبطية" في مصر، وذلك في ضوء تطورين هامين: تصاعد الشعور بالغبن الطائفي لدى فئات واسعة من المواطنين المصريين الأقباط، والثورة المصرية الكبرى وما يمكن أن تقوم به لإعادة صياغة العلاقة بين مسلمي مصر وأقباطها في إطار هوية وطنية مشتركة. كما تسعى الدراسة إلى التمييز بين ما هو فعلي وما هو غير واقعي ومبالغ فيه ضمن الطروحات المختلفة حول وضع المصريين الأقباط.

توزيع:



السعر: 5 $


ISBN 978-614-01-0395-5

هل من مسألة
قبطية في مصر؟

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

بشارة، عزمي

هل من مسألة قبطية في مصر؟ / عزمي بشارة.

٧٨ ص. ١٤,٥×٢١,٥ سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص ٧١-٧٢) وفهرس.

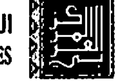
ISBN 978-614-01-0395-5

١. الأقباط - مصر. أ. العنوان.

305.6817262

هل من مسألة قبطية في مصر؟

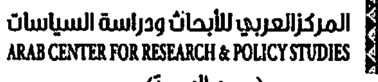
عزمي بشارة



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

الطبعة الأولى
بيروت ٢٠١٢

ISBN: 978-614-01-0395-5



(معهد الدوحة)

ص.ب.: 10277 – الدوحة
هاتف: 44199709 00974
فاكس: 44831651 00974
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

توزيع



هاتف: 786233 – 785108 – 785107 (+961-1)
البريد الإلكتروني: bachar@asp.com.lb

الطباعة: مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت – هاتف 786233 (+961-1)

المحتويات

مقدمة تنفيذية

تتعرض هذه الدراسة لواقع المواطنين المصريين الأقباط، وتطرح تساؤلاً عما إذا كان هناك ما يمكن وصفه بـ«المسألة القبطية» في مصر، في ضوء تطورين مهمين: تصاعد الشعور بالغبن الطائفي لدى فئات واسعة من المواطنين المصريين الأقباط، والثورة المصرية الكبرى وما يمكن أن تقوم به لإعادة صوغ العلاقة بين مسلمي مصر وأقباطها في إطار هوية وطنية مشتركة. كما تسعى الدراسة إلى التمييز بين ما هو فعلي وما هو غير واقعي ومبالغ فيه في الأطروحات المختلفة في شأن وضع المصريين الأقباط.

وتتناول هذه الدراسة تاريخ الأقباط في مصر منذ عهد محمد علي باشا وصولاً إلى اللحظة الراهنة، وأوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية خلال الحقب التاريخية المختلفة، كما تتناول المصادر التي يعتبرها الأقباط سبباً للغبن الطائفي الواقع عليهم، والإطار القانوني ومسائل الأحوال الشخصية والعلاقة بين السلفيين والأقباط، ولا سيما في ضوء صعود خطاب سلفي متشدد في مرحلة ما بعد الثورة. وتخلص الدراسة إلى نتيجة فحواها أن مفتاح التعامل مع الملف القبطي هو إعمال مبدأ المواطنة المتساوية، وأن الديمقراطية هي الإطار الملائم لمثل هذه المقاربة.

خلفية التقرير

كنا في «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» باشرنا في

إعداد تقرير نتساءل فيه: هل من ملف قبطي مفتوح في مصر ينتظر المعالجة؟ وكان المحرك لكتابته هو تتالي احتجاجات الأقباط خلال النصف الثاني من العام ٢٠١٠، التي وصلت إلى ذروتها بعد تفجير كنيسة القديسين في الإسكندرية. ثم قرّرنا تأجيل إصدار التقرير، وربما عدم إصداره، خصوصاً بعد نشوب ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١، التي أظهرت تلاحما غير مسبوقٍ للجماعة الوطنية المصرية في خضمّ النّضال ضدّ نظام الحكم. وللدلالة على الأجواء المتفائلة في حينه، نشير إلى أنّ المشرف على هذا التقرير كتب تعليقاً على ذلك ورد فيه: في حين تُخرج أنظمة الحكم العربية أسوأ ما فينا، فإنّ النضال ضدّها يُخرج أفضل ما فينا[1]. وكان التّآخي «العابر للطوائف» بين المصريين، فضلا عن جماليات الثورة جزءاً مما قصدنا إليه بذلك. ولم نشأ إصدار أي دراسة من شأنها أن تثير قضايا رأينا أنّ المواطنة الديمقراطية كفيلة بحلّها في المستقبل، فنعكّر بقضايا جانبية نسبياً صفو وحدة الصفّ الوطنية التي ترسخت في إطار الثورة.

وكنّا توصّلنا إلى نتيجة تقول إن هنالك ملفاً قبطياً في مصر، وإنه ملفّ حقيقي وليس نتاج تآمر أجنبي أو تحريض إسلامي، ولا هو محض نتاج انعزالية تتبعها المؤسّسة الكنسية، وان معالجته هي شرط لمواجهة جميع العوامل الأخرى التي تستغلّه فتزيده حدّةً. وهذا يعني أيضاً أن أيّ نظام ديمقراطي مقبل في مصر لا يمكنه الاكتفاء بالتّشديد على «تآخي الطوائف»، وسيكون عليه أن يعالج

(١) أنظر مقالة عزمي بشارة: «الثورة المصرية الكبرى: آفاق ومخاطر»، موقع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، معهد الدوحة، شباط/ فبراير ٢٠١١.

قضايا عينيّة. ولكن لا يمكن وضع جميع القضايا المزمنة على طاولة الثورة ونظامها الجديد المستقبلي دفعة واحدة.

غير أنّ ما دفعنا إلى إعادة النظر في الموضوع ونشر التقرير هو حادثة هدم كنيسة الشهيدين في قرية صول في محافظة حلوان مساء الجمعة الواقع فيه الرابع من آذار/ مارس ٢٠١١، وما تلاها من اعتصام أمام مبنى الإذاعة والتلفزيون دام تسعة أيام، وما تبعه من إدانات من القوى السياسيّة. ونحن ننشر هذا التقرير بعد إجراء تعديلات طفيفة عليه في ضوء نتائج الثورة المصرية الكبرى.

عن حادثة قرية صول

بحسب الرواية الأكثر ترجيحاً، أثارت علاقة بين شابّ مسيحي وفتاة مسلمة حالة من الغضب العام في قرية صول الواقعة في مركز أطفيح (تبعد ٩٠ كلم من القاهرة) في محافظة حلوان. وجراء ذلك ترك الشاب المسيحي وأسرته القرية. لكن الأحداث تفاعلت حين حضر ابن عمّ والد الفتاة إلى القرية لقتل الفتاة ووالدها بدعوى الدّفاع عن شرف العائلة، الأمر الذي أدى إلى اشتباك مسلّح بين الرّجلين أسفر عن مقتل كليهما. وبعد دفنهما توجّهت عائلتهما يوم الجمعة في ٤ آذار/ مارس إلى كنيسة الشهيدين الساعة العاشرة مساءً، لتكسيرها وحرقها.

إلى هنا، نجد جميع عناصر الفتنة التي تنشأ بين حين وآخر بين جماعات أهلية (طائفية أو غير طائفية في بلاد أخرى)، حين يتحول نزاع فردي إلى خلاف بين مجموعتين تتصدر كل واحدة

منهما قيادة تقوم على الهويّة الطائفيّة لجماعة ضدّ أخرى، وتُؤجِّج الشّعور بالظلم والمظلومية، وتربطه بدور الضحية التاريخي. وفي قضايا الشّرف، أي ما يمسّ المرأة بوصفها نقطة ضعف المجتمع الذكوري، يتخذ الموضوع الفردي بعداً متعلقاً بشرف الجماعة. ويصحّ ذلك أيضاً على اعتناق فتاة مسيحية الإسلام وحجزها في دير لمنع تحولها إلى الإسلام (تموز/يوليو ٢٠١٠)، وخروج تظاهرات إسلامية الطابع، بدت كأنها للدفاع عن حقّ السيدة المدعوة كاميليا في اعتناق الإسلام[1]. بينما هي في نهاية المطاف مجرد احتشاد لسياسات الهوية في داخل المجتمع المصري. ويبلور التحشيد حول مثل هذه القضايا جمهوراً طائفياً على مقاس القيادات الطائفية.

الجديد هذه المرة هو انتشار تفسيرات عدة لحادثة أطفيح في سياق تفاعل ناشطي الثورة معها، وتمحورت هذه التفسيرات حول كون الحادثة امتداداً لمحاولات غامضة لإشعال الفتنة الطائفية. وانتشرت شكوك في أنها تتم بفعل «طابور خامس» و«ميليشيات الثورة المضادة»، لأن الفتنة الطائفية هي أقصر الطرق لإجهاض ثورة ٢٥ يناير. ولهذا أصدر ائتلاف شباب ثورة ٢٥ يناير بياناً في ٩ آذار/مارس اتّهم فيه «ضبّاط أمن الدولة الطلقاء وفلول النظام» بأنهم المحرّضون على الفتنة والسّاعون لإحداثها، وانتقد البيان الجيش صراحة لوقوفه موقف «المتفرّج» فيما «فلول النّظام تعبث وتتلاعب بأمن الوطن والمواطن». وكان هذا الموقف هو نفسه

---

(١) أحمد فتحي: «مظاهرة بجامع عمرو للمطالبة بعودة كاميليا شحاتة»، موقع جريدة «الشروق»، ٦/٩/٢٠١٠.

موقف الإخوان المسلمين الذين اعتبروا أن «فلول النظام السابق من الحزب الوطني وأمن الدولة وراء إشعال الفتن الطائفية بين المسلمين والمسيحيّين»[١].

وصدرت تقارير صحافية في أكثر من صحيفة مصرية ذكرت أنّ من يقف وراء الأحداث الطائفية الأخيرة هم بعض قيادات أمن الدولة الذين يتبعون المنهج القديم لفرض السيطرة عبر إثارة الفوضى والفتنة. ويتفق مع كلام هذه المصادر معتصمو ميدان التحرير الذين أرسلوا مذكّرة إلى الدكتور عصام شرف، رئيس مجلس الوزراء، قالوا فيها إن ضباط من أمن الدولة وقياديين في الحزب الوطني أشعلوا الفتنة ليشغلوا الرأي العام ويفلتوا من المساءلة. كما يتفق ذلك مع ما ورد على موقع «أقباط متحدون» الذي نقل شهادات عن أهالي القرية جاء فيها أن من بين المتهمين «مخبر بأمن الدولة، وهو من حرّض باقي المتهمين على مهاجمة الكنيسة»[٢]. واللافت أن مثل هذه الأحداث التي كانت تثير تحريضاً طائفياً لدى بعض كتاب الرأي، أدت إلى شيوع ما يشبه الإجماع، بعد الثورة، على أنّ عناصر جهاز أمن الدولة التي تآمرت على المجتمع بأسره في السابق ما زالت تواصل تآمرها لإجهاض الثورة.

انتشرت بعض أحداث العنف الطائفي على خلفية حادثة أطفيح، ففي مساء ٨ آذار/ مارس وقعت اشتباكات في منطقة مصر

(١) تصريح للمرشد العام للإخوان المسلمين محمد بديع، جريدة «المصري اليوم»، ١٠ آذار/ مارس ٢٠١١.

(٢) حسن نافعة: «الاعتداء على كنيسة أطفيح»، جريدة «المصري اليوم»، ٩ آذار/ مارس ٢٠١١.

القديمة في وسط القاهرة بين مواطنين مسيحيّين خرجوا للاحتجاج على حرق الكنيسة ومواطنين مسلمين. وبحسب التحقيقات الأوّلية للنّيابة العسكرية، فإنّ الاشتباكات بدأت حين نظّمت أعدادٌ كبيرةٌ من المسيحيّين تظاهرة تضامناً مع الأقباط المعتصمين أمام مبنى الإذاعة والتليفزيون احتجاجاً على إحراق كنيسة الشهيدين بقرية صول، وقطعوا الطريق، واشتبك معهم عدد من المسلمين. وانتهت الاشتباكات بتحطيم سبعة محال وإشعال النيران في عدد من السيارات. وأدّت الاشتباكات إلى مقتل عشرة مواطنين (١٤ بحسب بيان وزارة الصحة) وإصابة ١١٠ (١٤٠ بحسب وزارة الصحة)، ولم تعرف، على الفور، هوية القتلى والمصابين. ثم تظاهر معتصمون أمام مبنى التلفزيون واستمروا في التظاهر أياماً عدة في تقليد واضح لتظاهرات ميدان التحرير. فالأخيرة قدّمت، كما يبدو، نموذجاً لمن يريد أن يبيّن أن لديه قضيّة عادلة. وكان مشهداً مصغراً من ميدان التحرير، حيث تألفت لجان لتفتيش القادمين إلى مقرّ الاعتصام، ولجان لتوزيع الطعام والأغطية على المعتصمين، علاوة على عدد من الإذاعات التي ردد المتظاهرون منها الهتافات والكلمات، إلاّ أنّ الأغاني الوطنيّة استُبدلت بترانيم، واستُبدلت أعلام مصر بصلبان. وذكر بعض الخطابات أنّ التّظاهرة تطالب بأن يكون القبطي مواطنا من الدّرجة الأولى.

ظهر أنّ الكنيسة لا تسيطر على المشهد الاحتجاجي، فوجود رجال دين بين المتظاهرين يكاد لا يذكر. وأكّد المتظاهرون أنهم لم يأتوا للتظاهر وراء كاهن، وإنّما لتحقيق مطلبهم في أن يكون القبطي «مواطن درجة أولى»، كما أنّ محاولات التّهدئة التي بادر إليها

بعض قساوسة الكنيسة لم تنجح في ثنْي المعتصمين عن مواصلة اعتصامهم. وبرزت نبرة تهدئة لدى أساقفة الكنيسة القبطية ولا سيما في حديث الأنبا ثيودوسيوس الأسقف العام للجيزة الذي توجّه إلى المعتصمين أمام مبنى التلفزيون بالقول إنّ الكنيسة لم تتهدّم بكاملها... وقد تم تحقيق باقي المطالب بالحصول على ترخيص رسمي من محافظة حلوان لإعادة بناء كنيسة الشهيدين في مكانها، تنفيذاً لقرار المشير حسين طنطاوي، القائد العام للقوات المسلحة، ورئيس المجلس العسكري. كما حرص القساوسة في الكنائس المختلفة على نفي الشائعات التي تحدّثت عن الهجوم على عدد من الكنائس والأديرة في أنحاء البلاد. وهي الشائعات الناتجة من استغاثات سيدات عبر فضائيات مسيحيّة في شأن الهجمات على عدد من الكنائس مثل مار جرجس في قرية صول ودير المحرق في أسيوط وكنيسة المعصرة في حلوان وكنيسة بني بخيت في بني سويف. هنا كان لبعض القنوات الفضائيّة المسيحيّة شأن لافت في إذكاء الغضب المسيحي وحثّ الجمهور على الخروج والتّظاهر احتجاجاً على هجوم أطفيح، وهو ما يفسّر انضمام آلاف المواطنين الأقباط إلى تظاهرة ماسبيرو (مبنى الإذاعة والتلفزيون) في الأيّام التي تلت الحادثة.

في سياق التهدئة توجّهت مجموعة من شبان ثورة ٢٥ يناير إلى قرية صول مع مجموعة من ناشطي المجتمع المدني والسياسيين لتهدئة الأقباط الغاضبين. وأصدرت حركة «ماسبيرو ضد الطائفية» و«رابطة صحفيّي الملف القبطي» ومجموعة من الكهنة والقساوسة بيانا طالبوا فيه بإعادة بناء الكنيسة، وتأليف لجنة تقصّي الحقائق

للتحقيق في الأحداث ومحاسبة المسؤولين عنها، واتخاذ إجراءات لتوفير الحماية للأقباط وضمان عودتهم إلى منازلهم وصرف تعويضات عن الخسائر. ورفض المعتصمون أي محاولات للتّفاوض على نقل الكنيسة وبنائها في موقع جديد في القرية، واعتبروا أن من شأن مثل هذه المحاولة جلب الدّمار وإذكاء الطائفيّة بين أبناء الوطن الواحد. ودعا «ائتلاف شباب الثورة» إلى تنظيم تظاهرة مليونية في يوم الجمعة (١١ آذار/مارس) تحت شعار «في حب مصر»، لرفض الفتنة الطائفية وأحداث العنف التي شهدتها البلاد. ودخل هذه المرّة متغير جديد هو الشّعب والرّأي العام المصري الذي كان مغيَّبا في الماضي. وحين أعلن عن وجوده بقوّة في الثورة تبيّن أنّ هنالك تيارًا مركزياً في المجتمع المصري يرفض الفتنة الطائفية بصوت مرتفع، ولا ينجرّ وراءها، ويرفض أن يهمّشه أو يسكته استقطابٌ طائفي. أمّا المجلس العسكري الذي يتولّى مهام الرئاسة المصرية فقد أصدر مجموعة قرارات فوريّة هي:

١. البدء في إعادة بناء كنيسة قرية صول في مكانها.

٢. تمكين أهالي القرية من العودة إلى منازلهم.

٣. القبض على مرتكبي جريمة هدم الكنيسة ونهب محتوياتها ومن يقفون وراءهم.

٤. الإفراج عن القسّ متاؤس المعتقل سياسياً.

على الرغم من التحرك الرسمي السّريع ولقاء رئيس الوزراء ممثّلين عن المعتصمين أمام مبنى الإذاعة والتلفزيون، وإصدار المجلس العسكري مجموعة قرارات أهمّها الشروع الفوري في

إعادة بناء الكنيسة في مكانها، وإرسال قوّة عسكرية لحماية الكنيسة، وكذلك شروع قائد المنطقة العسكرية المركزية في التفاوض مع الأهالي، إلاّ أنّ الجيش بدا عاجزاً كلّيا عن إدارة الأزمة، واتضح ذلك من خلال:

أولاً: الفشل في فضّ الاشتباكات الطائفية التي اندلعت ليلة ٨ آذار/ مارس ٢٠١١ في منطقة مصر القديمة، وفي وقف المعركة التي دارت ستّ ساعات كاملة من دون القدرة على التدخّل لفضّها حتى انتهت بلجوء السّكان الأقباط إلى الاحتماء بالدير.

ثانياً: بدا الجيش عاجزاً عن إقناع الأهالي بإعادة بناء الكنيسة في موقعها. وفشل اجتماع ترأسه اللّواء حسن الرويني قائد المنطقة العسكرية المركزية مع وفد إسلامي مسيحي في أطفيح في إقناع الأهالي بتنفيذ قرار المجلس العسكري بالشّروع في بناء الكنيسة على الفور. لكن، تمّ إقناع الأهالي، لاحقاً، بإعادة بناء ما تهدّم من الكنيسة في مكانها بعد زيارات للقرية قام بها رجال دين مسلمون بعضهم محسوب على التّيار السّلفي (الشيخ محمد حسان). وبالنّسبة إلى دور الأزهر والدّعاة فقد كلّف الدكتور أحمد الطيب، شيخ الأزهر، وفداً رفيعَ المستوى التوجّه إلى قرية صول ولقاء أهلها المسلمين والمسيحيين[1]. وأعلن مفتي الدّيار المصرية آنذاك أنه سيصدر فتوى صريحة تحرّم التعدّي على الكنائس تحريماً قاطعاً، كما تمنع بناء مسجد في مكان كنيسة، مهْما كانت الأحوال.

---

(١) ممدوح حسن: «أطفيح: القرية التي تقف في وجه الثورة»، جريدة «الشروق»، ٩ آذار/ مارس ٢٠١١.

استخلاصات أولية

إن حادثة الاعتداء على الكنيسة، والاشتباكات الطائفية التي تلتها والتي عجز الجيش عن التدخّل لفضّها طوال يوم كامل سقط خلاله قتلى وجرحى، أظهرت وجود نزعاتٍ وتطوّرات جديدة، لكنها أعادت التأكيد على ملف مفتوح لا بدّ من معالجته:

١. أتت الثورة بجديد على مستوى سلوك الشعب، وعلى مستوى الرأي العام المصري، وهو الإجماع على إدانة الفتنة، واتّهام فلول النظام بالوقوف خلفها.

٢. أتت بجديد أيضاً على مستوى الموقف الحازم للمجلس العسكري في إدانتها وفي اتّخاذ خطوات فورية لمعالجتها كإعادة بناء الكنيسة.

٣. بدا سلوك رجال الدّين المسيحيّين أكثر اعتدالاً من السابق في تبنّي دور الضحيّة. وكان رجال الدّين المسلمون، وكذلك الأزهر، حازمين في الإدانة بشكل غير مسبوق، كما أنّ فتوى الأزهر بمنع بناء مسجد في مكان كنيسة هي تطوّر مهم جداً.

٤. ثمة امتداد للماضي في الشعور بالغبن لدى فئات واسعة من المواطنين المصريين الأقباط.

٥. كان واضحاً السلوك الريفي القديم الذي يحوّل قضية عاطفية عابرة للطوائف إلى قضية طائفية تؤدّي إلى العنف. وهذا سلوك ينمّ عن ثقافة طائفية، ما يعني أنّ الطائفية في الوعي الاجتماعي اليومي ليست أمراً مصطنعاً، ولا سيما عندما يتعلق الأمر بقضايا الدّم والشّرف.

لذلك رأينا أن من الملائم البحث عن إجابة عن السؤال التالي: هل يوجد ملف قبطي في مصر؟ وأن نميّز ما هو واقعي عمّا هو خيالي ومبالغ فيه عند تفصيل بنود هذا الملف؛ وهو ملفّ لا يمكن معالجته جذرياً، وعلى المدى البعيد، إلاّ في إطار دولة المواطنين، وفي إطار الهويّة الوطنية المشتركة.

مقدمة

أطلق العرب قبيل وجودهم في مصر على السّكان المحليّين لفظ «القبط»، وكانوا يطلقون على مصر تسمية «دار القبط». وتنحدر كلمة «قبطي» من التحريف اللغوي اليوناني «إيجبتوس» التي أطلقها اليونانيون على مصر ووادي النيل. إلاّ أنّ مصطلح «قبط» أو «أقباط» أصبح يدل إجرائياً على المصريّين المسيحيين، في أثناء الوجود الإسلامي واعتناق غالبيّة السّكان المحليّين الإسلام[1].

وغالباً ما تشير تسمية «أكبر الأقليات الدينية في مصر» إلى الأقباط، وذلك في ظلّ وجود أقليات إثنية أخرى. ويَعتبر أقباط وغير أقباط، أنّ هذه التسمية تعدّ توصيفاً أيديولوجياً ينمّ عن موقف لا عن تقسيم مواطني، وبالتالي فإنّ التعامل مع التبعيّة الدينية لتحديد الأقلية والأكثرية هو في حدّ ذاته افتراض أيديولوجي. فالأقباط مصريّون أصليون يصعب عليهم تقبّل اعتبارهم أقليّة، وإدراجهم في إطار تعداد وصفي قائم على الدّين، وأن تختزل أهميّتهم إلى حساب نسبتهم المئوية بأرقام مثل (٨ - ١٢)٪، أو ما يعادل (٦ - ١٠) ملايين نسمة من إجمالي تعداد السكان، وهو عدد كبير يساوي إحصائياً سكّان أقطار بكاملها، حتى بمقاييس المنطقة العربية. وتشير مصادر رسميّة مصرية إلى أنّ عدد الكنائس في مصر يبلغ ٢٥٢٤ كنيسة، بينها ١٣١٩ كنيسة قبطيّة أرثوذكسية.

---

(١) أبو سيف يوسف: **الأقباط والقومية العربية**، بيروت، مركز الدراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧، ط١، ص ١٥.

لو كان المعيار هو المواطنة والوطنية المصرية لكان الأقباط جزءاً من الأكثريّة المصرية وحتى العربية، كونهم تعرّبوا مثل بقيّة سكّان مصر الذين أسلموا واختلطوا واندمجوا ثقافياً عبر التاريخ، وحافظوا على هويّة مصر. والأهم من هذا كلّه، أنهم يرون أنفسهم استمراراً أصيلاً لتاريخ مصر. وهذا مكوّن مهم على مستوى الوعي بالهويّة يؤثّر في السّلوك السياسي. وحتى لو استخدم مصطلح الأقلية في وصف هذا النوع من المواطنين الأصيلين، فإن هذه الأقلية لا تقارن بالأقليات المهاجرة في الدول الأوروبية مثلاً.

ينتمي معظم الأقباط في مصر إلى الكنيسة الأرثوذكسية المرقسية القبطية، ومقرّها الإسكندرية. وتتمتّع الكنيسة القبطية باستقلال ديني ومؤسّسي عن المراكز الكنسية الأخرى في العالم، بمعنى أنها كنيسة وطنية مستقلة. ومع أن معظم الأقباط في مصر هم من أتباع الكنيسة المحلية (الأرثوذكسية القبطية)، إلاّ أن هناك عدداً قليلاً من أتباع الكنيسة الكاثوليكية في روما، كما أنّ بين مسيحيّي مصر عدداً محدوداً من أتباع المذهب البروتستانتي/ الإنجيلي[1].

أولاً: الأقباط في تاريخ مصر الحديث

عمل محمد علي باشا عقب تولّيه الحكم في مصر في مطلع القرن التاسع عشر على إنشاء دولة حديثة تحاكي النّموذج الأوروبي، مستفيداً من البعثات العلمية التي أرسلها إلى فرنسا للوقوف على معالم التجربة الفرنسية في تحديث مؤسّسات الدولة. ويمكن

---

(١) عبد السلام بغدادي: «الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا»، ط٢، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠، ص ١٤٧.

القول إنّ محاولته كانت متواضعة مقارنة بالإصلاحات العثمانية المسمّاة بـ «التّنظيمات»، من حيث عمق الرؤية وحجم فئات النّخبة والكفاءات، ولكنها كانت قفزة مهمة في بناء الدولة المصريّة، وكان لها أثر في تحديث المجتمعات العربية بشكل عام. وقد انعكست آثار عملية بناء الدولة المصرية على أوضاع الأقباط في مصر. فمع بداية نشأة الدولة باعتبارها كياناً سياسياً، نشأت فكرة المواطنة أيضاً. وأدّى نشوء المواطنة المصرية إلى تغيّر نوعي في أوضاع الأقباط. وبهذا المعنى، شكّل عهد محمد علي انعطافاً في تعامل الدولة والمجتمع مع أوضاع الأقباط، من خلال النزوع نحو مساواة الأقباط ببقية المواطنين في الحقوق والواجبات.

أزال محمد علي معظم المظاهر التي كانت تؤكّد تمييز الأقباط وتمايزهم، وأبرزُها قيد الزيّ الذي كان مفروضاً عليهم في العصور السابقة[1]. وألغى القيود التي كانت تفرض على ممارستهم الطقوس والشعائر ضامناً ممارسة طقوسهم الدينية بحريّة تامة. وأفسح في المجال للموافقة على طلبات بناء الكنائس وإصلاحها ومساعدتهم في ذلك من خزينة الدولة. ومما يجدر ذكره على مستوى المنزلة الاجتماعية/ السياسية أنّ محمد علي كان أوّل حاكم مسلم منح الموظّفين الأقباط رتبة «البكوية» واتخذ مستشارين منهم. وفي عهد سعيد باشا، اقترب التعامل مع الأقباط خطوات أخرى من مفهوم «المواطنة» وممارستها بإلغاء الجزية المفروضة عليهم منذ فتْح مصر في منتصف القرن السابع. وقد أفسح ذلك في المجال لفرض

(١) فدوى نصيرات: «المسيحيون العرب وفكرة القومية العربية»، ط١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،٢٠٠٩، ص ٦٤.

الخدمة العسكرية عليهم، ولعل هذا الأمر كان من أهمّ مؤشّرات التخلّص من الذمّة والذمية، فدخل الأقباط أوّل مرة سلك القضاء والجيش. فبحسب المفهوم الفرنسي للخدمة العسكرية الإلزامية في ذلك الوقت، فإنّ هذا الإجراء له دلالات متعلقة بـ«المواطنة»، خاصة أنّ الثورة الفرنسية طالبت بتعميم الخدمة العسكرية بعد أن كانت حكراً على طبقة اجتماعية محددة، وهي من امتيازات فرسان الأرستقراطية. وفي إطار سياسة الانفتاح تجاه الأقباط، عيّن سعيد باشا مصرياً مسيحياً حاكماً على السودان.

شهدت أوضاع الأقباط في عهد الخديوي إسماعيل (١٨٦٣ - ١٨٧٨) تحسّناً ملحوظاً من خلال الزيادة العددية والارتقاء العمودي في سلم وظائف الدولة، حين حصل بعضهم على رتبة «الباشوية». كما دعم الخديوي إسماعيل التعليم الديني «القبطي» مادياً في إطار المدارس المشتركة مع المسلمين[١]. وترسّخ مفهوم مواطنة الأقباط وممارستها في الدولة المصرية، فتولى، خلال العقدين الأول والثاني من القرن العشرين، اثنان من الأقباط رئاسة الوزراء هما بطرس غالي باشا (١٩٠٨ - ١٩١٠) ويوسف وهبة باشا (١٩١٩ - ١٩٢٠). وجرى العرف منذ سنة ١٨٨٣ على تعيين قبطي في كلّ وزارة، ثم ارتفع عددهم إلى اثنين عام ١٩٢٤ عندما ألّف سعد زغلول حكومته. وفي المحصلة، يرى عدد من الباحثين أنّ طبيعة النظام الاقتصادي الذي كان قائماً في العهد الخديوي، المعتمد على الفئات البرجوازية والإقطاعية، أفسح في المجال للنّخب القبطية للتعاطي

(١) جاك تاجر، «أقباط ومسلمون منذ الفتح العربي إلى عام ١٩٢٢»، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠١٠، ص ٢٤١-٢٥٣.

بإيجابية مع النّظام السياسي، إلى حدّ جعل بعضهم يصف العهد الخديوي بالعصر الذهبي للأقباط في تاريخ مصر الحديث، بناءً على مؤشّرات عدة أبرزها الانتقال في التعاطي معهم من أقلية في «نظام الملل» إلى «مواطنين» في الدولة الحديثة، علاوة على ازدياد مستوى مشاركتهم السياسية ونوعيتها في هذه المشاركة التي تُوّجت في عهد الملك فاروق بتبوّء أقباط منصب الوزارة ١٢ مرّة. وهو الرقم الأكبر في تاريخ مصر الحديث.

هنا علينا أن نسجّل تحفّظا مهماً، فإذا صحّ توصيف «العصر الذهبي»، المبالغ فيه، فإنه ينطبق على النّخب القبطية من برجوازية صاعدة وإقطاعيّين ومهنيّين، على اعتبار أنّ الفئات الاجتماعية الدنيا التي لم تصلها بواكير المواطنة، ظلّت تعيش تحت وطأة التّهميش الاجتماعي والاقتصادي في الأرياف، أكان أفراد هذه الفئات من المسلمين أو من المسيحيّين.

بعد ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢ تعرّضت أوضاع الأقباط في عهد جمال عبد الناصر لتناقضات عدة؛ فالأقباط المندرجون في الفئات الاجتماعية الدنيا في المجتمع المصري، أي الخاضعة للإقطاعيّين والبرجوازيّين، نظروا إلى الثورة وإجراءاتها بإيجابية خاصّة، ولا سيما ما يتعلّق بالتأميم وقانون الإصلاح الزّراعي. في حين أنّ النخبة الاقتصادية القبطية (الليبرالية)، التي انتعشت في العهد الخديوي، تأثّرت سلباً بهذه الإجراءات، واختلفت طريقة تعاطيها سياسياً مع نظام ما بعد الثورة، نتيجة بروز متغيّريْن رئيسيْن في تلك المرحلة تتناقض معهما أيديولوجياً ومصلحياً، هما التيّار الاشتراكي الذي

تطوّرت إليه الثورة وجمال عبد الناصر بالتدريج، والمدّ الإسلامي من خلال جماعة الإخوان المسلمين وتغلغلهما في مؤسّسات الدولة عامّة والجيش خاصّة[1]. وقد تراجع العامل الأخير كما هو معروف لاحقاً، غير أنّ الانقلاب في وضع الإخوان في صراعهم مع النظام وتعرّضهم للملاحقة لم يؤدّ إلى تحسّن منزلة الأقباط السياسيّة عموماً. وبالتالي لا يمكن اعتباره متغيراً مهماً في العلاقة بين الأقباط والدولة. بمعنى آخر فإن ملاحقة التيار الإسلامي وتحجيمه لم يؤدّيا إلى تحسّن وضع الأقباط، وبالتالي ليس ثمّة علاقة تناسبيّة مباشرة بين المتغيّرين.

تضافرت هذه العوامل، وخصوصاً في السّنوات الأولى من ثورة تموز/يوليو، لتولّد مواقف واتّجاهات معارضة في مواجهة النّظام الجديد، أو مواقف حذرة ومتردّدة في قطاعات مختلفة من هذه الفئات، بما فيها الفئات الوسطى الإسلامية والمسيحيّة معاً. غير أنّ ثمّة عوامل إضافيّة كانت مرشّحة في تلك المرحلة لأن تدفع قطاعات من المتعلّمين والمثقّفين الأقباط إلى طرح تساؤلات أو إبداء تحفّظات، وحتى إلى معارضة النّظام الجديد مع ميْل إلى الانسحاب من الحياة السياسية[2]؛ إنّ الأقباط ليسوا وحدهم من انسحب أو فُرض عليه الانسحاب من الحياة السياسية؛ فالنظام السّياسي الذي تشكّل وسيطر عليه التيار المُعادي للدّيمقراطية في صفوف الضبّاط الأحرار، أقصى كلّ من يعارضه أو يخالفه الرّأي.

---

(١) سليم نجيب: «الأقباط في العهد المملوكي والجمهوري»، ٢٤/ ٧/ ٢٠١٠.

(٢) سيف أبو يوسف: «الأقباط والقومية العربية»، ط١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧، ص ١٥٢.

كما لا يعني هذا أنّ الأقباط تصرّفوا ككتلة متجانسة وبناءً على قرارٍ جماعي بالانسحاب من الحياة السّياسية. وقد تَبلور موقف الأقباط خلال هذه الفترة بناءً على حقيقتَيْن رئيستين:

١. عدم وجود أيّ مواطن مصري قبطي في مجلس قيادة الثّورة. ويعزى هذا الغياب إلى أنّ الجيش قبل ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢ كان يخضع للنّفوذ التقليدي للملك، ولم يكن لحزب الوفد في هذه المؤسّسة نفوذ مؤثّر، لذلك بقي فيها أثر للتّفرقة بين المسلمين والأقباط، خاصّة في الرّتب العليا.

٢. إلغاء جمال عبد الناصر قانون الأحزاب السياسية، واستثناء جماعة الإخوان المسلمين من هذه الخطوة، لأنّها ليست حزباً، ولأنّ ضبّاطاً في مجلس قيادة الثورة كانوا ينتمون إلى الجماعة. هذا الأمر ترك انطباعاً لدى الأقباط بأنّ نظام عبد النّاصر يتحالف مع الإخوان المسلمين.

بعد اصطدام جماعة الإخوان المسلمين مع عبد النّاصر في أواخر العام ١٩٥٤ تبدّد هاجس التّحالف بين عبد الناصر والإخوان. ومع ذلك ظلّ الدّين حاضراً، وقد استخدمه عبد الناصر وظيفياً للمزايدة «تكتيكيا» على الإخوان المسلمين. وتجسّد ذلك في مجموعة قرارات وخطوات مثل:

- جعل الدّين مادّة أساسية في مراحل التعليم المختلفة تحدّد نتيجة النّجاح والرّسوب.
- إنشاء جامعة الأزهر المقصورة على الطلبة المسلمين، وإعلاء شأن الأزهر والمؤسّسة الدينية عبر إصدار القانون رقم ١٠٣/ ١٩٦١

الذي عُرف بقانون الأزهر بحجّة تنظيم عمل المؤسّسة الدينية، فيما لم يكن القانون إلا محاولة لاحتواء هذه المؤسسة ونزع استقلاليتها، لتصبح مؤسّسة حكومية، ويصبح شيخ الأزهر مجرد موظف عمومي، ثم استخدام الأزهر أداة لتوسيع نفوذ مصر النّاصريّة في العالمين العربي والإسلامي. ولكن الأزهر عرف كيف يستغلّ هذه الحاجة عند النظام لكي يقوّي نفسه في مجالات اجتماعيّة وتربويّة مختلفة وكمرجع ديني.

- إنشاء دار القرآن عام ١٩٦٤ لنشر التّراث القرآني، وكذلك إنشاء إذاعة القرآن الكريم[١].

في المقابل مثّلت الإجراءات الاشتراكية، ومنح المواطنين فرصاً متساوية، جانباً إيجابياً لحكم عبد الناصر. فعلى الرغم من السياسات الموصوفة أعلاه، كانت سياسته تقدّم نفسها على أنها وطنيّة عامّة يستفيد من خدماتها الجميع من مسلمين وأقباط. أما بعد إلغاء الأحزاب السّياسية منذ كانون الثاني/ يناير ١٩٥٣ فصاعداً، فقد بات من الصّعب على أيّ قبطي أن يرشّح نفسه للانتخابات العامّة أن ينجح في الوصول إلى المجلس النيابي. ونتيجة ذلك لم ينجح في انتخابات مجلس الأمّة في عام ١٩٥٧ إلا قبطي واحد عن دائرة شبرا (شمال القاهرة) هو فايق فريد. ولمعالجة الأمر، ابتكر عبد الناصر مبدأ دستورياً جديداً هو «التعيين»، وأدخل مادة جديدة على الدستور الموقّت عام ١٩٥٦، تسمح له بتعيين عشرة أعضاء في مجلس

---

(١) سليم نجيب: «أوضاع الأقباط قبل وبعد ثورة يوليو»، موقع الحوار المتمدن، ٢٨/٦/٢٠٠٣.

الأمة[1]. وظلّ هذا المبدأ يرافق تعيين الأقباط في مجلس الشعب حتى عهد مبارك. ويؤخذ على هذا المبدأ أنه أخطأ الهدف وأسهم في استبعاد النوّاب الأقباط من انتخابات مجلس الأمّة، وأظهر وجودهم في مجلس الأمّة على أنه «مكرمة»، وأنه كرس نوعاً من فصل الأقباط أو تخصيصهم بمعاملة مختلفة عن معاملة بقيّة الشّعب المصري الذي ينتمون إليه.

إنّ تحول الدولة إلى تبنّي مواقف دينيّة، وتشجيع تديّن إسلامي معيّن ضدّ التديّن السّياسي، أنتج ظاهرة مرافقة هي شعور الأقباط بأنهم غرباء عن هذه اللعبة، في حين أنهم ليسوا ضيوفاً بل هم مصريّون أصيلون. وفي رأينا، إن تراكم هذا البعد الوجداني، وليس التمييز الذي يقاس بالأرقام فقط، هو الأمر الأكثر أهميّة في تبلور الهويّة القبطية، وفي مستوى تسييس هذه الهويّة.

تميّزت بداية عهد السادات بالعمل الحثيث لضرب الإرث الناصري في الدولة والمجتمع والإعلام، حتى لو تطلّب الأمر التّحالف مع الجماعات الإسلامية والإخوان المسلمين، وكان من جراء ذلك أن أطلق السادات سراح المعتقلين الإسلاميّين. وكتب غالي شكري في وصف أثر ذلك في العلاقة بالأقباط ما يلي: «لم يبدأ التطرّف وانعكاسه المباشر على الأقباط إلاّ في عهد السّادات، حين خرج المعتقلون بكلّ ما في صدورهم من غضب لم يكن تفجيره في وجه الدولة ممكناً، فهي التي أخرجتهم، فتحوّل بعضهم بهذا الغضب نحو المسيحيّين الذين لم يسجنوهم ولم يعتدوا عليهم

(١) سيف أبو يوسف: مصدر سبق ذكره، ص ١٥٣.

قط»[1]. وقد انتشرت أخبار عن السّادات وتصريحات منسوبة إليه ضدّ الأقباط، يعود بعضها إلى مرحلة عبد الناصر، مثل تصريحه في جدة حين تولى منصب الأمين العام للمؤتمر الإسلامي عام ١٩٦٥، وتفاخر بأنه «سيحوّل أقباط مصر إلى الإسلام خلال عشر سنوات، أو سيتم تحويلهم إلى ماسحي أحذية وشحاذين»[2].

لم يكن عهد السادات قطيعة مباشرة مع المرحلة الناصرية، لكن تطوّرات مهمة أزاحت عنه حتى لثام الإيديولوجية القومية التي تشمل الأقباط بصفتهم عرباً ومصريّين. فقد عمد أنور السادات في بداية عهده إلى التخلص من التيار الناصري واليساري باستخدام التيار الديني «الأصولي» وتشجيعه. وقد أدّى ذلك إلى انتشار الخطاب الديني الإسلامي بشكل غير مسبوق[3]، الأمر الذي أثّر سلباً في أقباط مصر. وبرز ذلك عندما تمّ إضافة «الإسلام دين الدولة، والشريعة مصدر رئيس للتشريع» إلى المادة الثانية من دستور عام ١٩٧١، لتصبح بعدها «الشريعة هي المصدر الرئيس للتشريع» بحسب تعديل عام ١٩٨٠، فازدادت الهوة بين الأقباط والدولة خاصة بعد وضع «الشروط العشرة» لبناء الكنائس وترميمها. وقد ترافق ذلك مع حالة «اغتراب» عاشها الأقباط في سبعينيات القرن المنصرم، نتيجة محاولة التيار الديني «المتحالف مع السادات»

---

(١) غالي شكري: «الأقباط في وطن متغير»، القاهرة، «دار الشروق»، ١٩٩١، ص ٦١.

(٢) أسامة سلامة: «الأقباط في مصر»، ط١، القاهرة، «دار الخيال للنشر»، ٢٠٠٢، ص ٢١٧.

(٣) محمد السيد حسين: «النزاعات الأهلية العربية العوامل الداخلية والخارجية»، ط٢، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١، ص ١٧٥.

طرح مسائل فقهية تتعلق بوضعهم القانوني ضمن الدولة والمجتمع المصري على أساس مفهوم «أهل الذمة» الذي عاد إلى التداول بعد غياب طويل.

انسحبت المعطيات السابقة أيضاً على عملية المشاركة السياسية للمواطنين المصريين الأقباط، حيث تمّ استبعادهم من القوائم الانتخابية للحزب الوطني بذريعة عدم قدرتهم على الفوز، كما استبعدت مشكلاتهم الاجتماعية وهمومهم الحياتية من برامج الأحزاب السياسية الأخرى[1]. ومقولة تضاؤل فرصة الفوز كانت موقفاً، والموقف صنع واقعاً؛ فهي تفترض وجود نمط تصويت طائفي عند المواطنين المصريين، ويسلّم قائلها بافتراضه هذا، ثم يكرسها عبر سلوكه السياسي (عدم ترشيح الأقباط) فتتحول إلى نبوءة تتحقق بذاتها. وفي عهد مبارك تباينت تقويمات المواطنين المصريين الأقباط لأوضاعهم وفق اتّجاهين رئيسين:

الأول، ينظر بإيجابية إلى سياسة مبارك في التّعاطي معهم، من خلال إجراء مقارنة مع الماضي (السادات). ويدلل على ذلك بالمرونة «النسبية» في إجراءات بناء الكنائس، واعتبار عيد الميلاد المسيحي عطلة رسمية للدولة، وتدخل القيادات العليا لحلّ بعض مشكلاتهم وإجراءات أخرى.

الثاني، يعتبر أنّ الشارع المصري أصبح أكثر تشدّداً، وأن الدولة لجأت إلى محاربة التيار الأصولي أو مهادنته بطريقة جعلتها تغفل

(١) محمد سعيد العشماوي: «الإسلام السياسي»، ط١، القاهرة، دار سيناء، ١٩٨٧، ص ١٧٩.

الأقباط وقضاياهم، إلاّ في بعض المسائل المتعلقة بالمرافق، وفي بعض القضايا الاجتماعية أيضاً.

من خلال استقراء واقع المواطنين الأقباط في مصر، يمكن ملاحظة انفتاح بسيط من الدولة في عهد مبارك، من دون إحداث قطيعة مع الممارسات الإلغائية في عهد السادات. وظلّت المشاركة السياسية مقصورة على بعض النوّاب المعينين أو الوزراء في وزارات غير سيادية. فعلى سبيل المثال، اقتصر تمثيل الوزراء من أصل قبطي في الحكومة الأخيرة قبيل الثورة الشعبية على اثنين فقط هما يوسف بطرس غالي في وزارة المالية، وماجد جورج في وزارة البيئة. وبعد تكليف أحمد شفيق تأليف الحكومة احتفظ وزير البيئة وحده بمنصبه. وغالباً ما كان الحزب الوطني يعمد إلى إلغاء ترشيح بعض النواب الأقباط عن الدوائر الانتخابية بحجة عدم قدرتهم على الفوز، حيث تم في الانتخابات الأخيرة استبعاد عدد من المرشحين بعد أن طرحت أسماؤهم في لوائح الحزب الوطني في انتخابات مجلس الشورى. ويقتصر النظام الرسمي على ضمان مشاركة صورية للمواطنين الأقباط، من خلال تعيين الرئيس النواب الأقباط في مجلس الشعب. ففي انتخابات عام ٢٠١٠، قبل تفجيرات الإسكندرية، عيّن الرئيس المخلوع حسني مبارك سبعة نوّاب أقباط من أصل عشرة يضمن له الدستور الحق في تعيينهم. وتبيّن الأرقام التالية عدد النواب الأقباط عبر مراحل تاريخ مصر الحديث[١]:

---

(١) انظر: «ما هو عدد الأقباط في البرلمان المصري؟»، موقع كلمة.

عدد النواب الأقباط في البرلمان المصري قبل ثورة يوليو ١٩٥٢

عدد النواب من أصل قبطي	عدد النواب في البرلمان	السنة
١٦	٢١٤	١٩٢٤
١٥	٢١٤	١٩٢٥
١٢	٢١٤	١٩٢٦
٢٣	٢٣٥	١٩٢٦
٤	١٥٠	١٩٣١
٢٠	٢٣٢	١٩٣٦
٦	٢٦٤	١٩٣٨
٢٧	٢٦٤	١٩٤٢
١٢	٢٦٤	١٩٤٥
١٠	٣١٩	١٩٥٠

عدد النواب الأقباط في البرلمان المصري بعد ثورة يوليو ١٩٥٢

١ - في عهد الرئيس جمال عبد الناصر

عدد النواب الأقباط	عدد النواب المعينين	عدد النواب المنتخبين	مجموع النواب	السنة
صفر	صفر	صفر	٣٥٠	١٩٥٧
٩	٨	١	٣٦٠	١٩٦٤
٩	٧	٢	٣٤٨	١٩٦٩

٢ - في عهد الرئيس أنور السادات

عدد النواب الأقباط	عدد النواب المعينين	عدد النواب المنتخبين	مجموع النواب	السنة
١٢	٩	٣	٣٦٠	١٩٧١
٨	٨	-	٣٧٠	١٩٧٦
١٤	١٠	٤	٣٦٠	١٩٧٩

٣ - في عهد الرئيس حسني مبارك

عدد النواب الأقباط	عدد النواب المعينين	عدد النواب المنتخبين	مجموع النواب	السنة
٩	٥	٤	٤٦٨	١٩٨٤
١٠	٤	٦	٤٥٨	١٩٨٧
٧	٦	١	٤٥٤	١٩٩٠
٦	٦	-	٤٥٤	١٩٩٥
٦	٣	٣	٤٥٤	٢٠٠٠
٧	٥	٢	٤٥٤	٢٠٠٥
١٠	٧	٣	٥١٨	٢٠١٠

ثانياً: خلفية الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية

أ - الوضع الاقتصادي

لا يقتصر وجود المصريين الأقباط على مهنة أو مهن محددة من دون غيرها، فهم يمارسون المهن المختلفة، وينشطون في القطاعات الاقتصادية كلها إلى جانب المصريين المسلمين، ويتوزعون على الطبقات والشرائح كافة، وبينهم كبار التجار والمقاولين. كما يشكلون جزءاً من الفئات الوسطى من ملاّك العقارات في المدن والمزارعين في الرّيف. ويتوزّع عدد كبير منهم على المهن الحرّة كالطبّ والهندسة والمحاماة والمحاسبة، ويشغل بعضهم وظائف في القطاع العام والمواقع الإعلامية والأدبيّة والفنية، إضافة إلى وجودهم في صفوف البرجوازيّة الصغيرة، كما أنّ بينهم فلاّحين

وعمالاً[1]. ومن هذه الناحية لا يوجد فارق جوهري في التّوزيع الطبقي للأقباط عن بقية المصريين. فالأقباط مندمجون في الطبقات الاجتماعية وفي الفئات السكانية في مصر كلها.

أعلنت الحكومة المصريّة عام ٢٠٠٧، في معرض ردّها الرّسمي على تقرير منظّمة العفو الدولية الذي اعتبر أنّ المصريّين الأقباط يعانون التّمييز والاضطهاد في أكثر من مجال، أن الأقباط يمتلكون ما يزيد على ثلث الثروة القومية، مع أنّ نسبتهم ١٠٪ من مجموع السكّان. وأشارت وزيرة القوى العاملة والهجرة آنذاك عائشة عبد الهادي إلى أنّ أقباطاً يملكون كبرى الشّركات المصرية، كما يشغلون نسبة عالية من إجمالي الوظائف التخصّصية والراقية مثل الصّيدلة والطبّ، وتصل نسبتهم في عضوية النقابات المهنية إلى ٢٥٪ تقريبا من إجمالي الأعضاء[2].

من جهة أخرى، تشير تقارير اقتصادية غير رسميّة إلى أنّ ٧٥٪ من وسائل النقل و٤٤٪ من الصناعة و٥١٪ من البنوك و٣٤٪ من الأراضي الزراعيّة يملكها أقباط، وهذا يعني أنّ هؤلاء يمتلكون ربع إجمالي الثروة القومية. وجاء في تقرير مجلة «فوربس» أنّ ثلاثة من المصريّين الأقباط أُدرجوا في قائمة أغنى أثرياء العالم، علاوة على عشرة آخرين في المنطقة العربية[3]. ويجب الإشارة هنا إلى شكوك

(١) عبد السلام إبراهيم البغدادي: «الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا»، ط٢، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠، ص ١٥٠.

(٢) محمد العجرودي: «مصر ترد على مزاعم التمييز ضد الأقباط لمدير منظمة العمل الدولية»، صحيفة «الأهرام»، ٣٠/ ٥/ ٢٠٠٧.

(٣) فكري عابدين: «القاهرة ثلث ثروة مصر بيد الأقباط»، موقع إسلام أون لاين، ٣٠/ ٥/ ٢٠٠٧.

في دقّة هذه الإحصاءات. كما أنّ عملية التقسيم هذه في تحديد نسب ملكية جماعات سكانية للثروة القومية هي عملية منافية لتعريف الثروة القومية ولأيّ فهم علمي للاقتصاد بشكل عام، فضلاً عن أنّ هذا الفصل معادٍ لمفهوم الأمّة والمواطنة. ولكن الحقيقة الثابتة أنّ هنالك تفاوتاً بين الحراك الاقتصادي للمواطنين المصريّين من أصل قبطي وبين أوضاعهم السياسية والقانونية. وهو أمر لا يخفّف الوقع على المواطن المنتج والنّاجح اقتصادياً بل يضاعف شعوره بالخيبة. فهو يتوقّع بإلحاحٍ أكبرَ تعاملاً سياسياً وقانونياً يساوي بينه وبين بقيّة المواطنين.

وفي هذا السّياق تبرز حقيقة أخرى هي أنّ بعض الوظائف المهمة في الدولة ما زالت مغلقة أمام المواطنين المصريّين الأقباط، وأنّ نسبة تمثيلهم في حقول القضاء والإعلام والبعثات الدبلوماسية والجيش والشرطة لا تتجاوز ٢٪. وعلى سبيل المثال هناك ١٧ جامعة حكومية في مصر، لكلّ واحدة منها مدير وثلاثة أو أربعة نوّاب، أي ما مجموعه ٧١ منصباً، ولا نجد في هذه المناصب قبطياً واحداً. كما يوجد ٢٧٤ عميداً في هذه الجامعات، وليس بينهم إلا قبطي واحد[١].

(١) Adel Gunidy, «Symbolic Victim in a Socially Regressing Egypt: the Declining Situation of the Copts». *Middle East Review of International Affairs,* Vol. 14, No. 1, (March 2010), p. 85.

ب - مصادر متنوّعة للشكوى من الغبن

١ - التعليم

تأخذ قوى اجتماعية وسياسية قبطية على النظام التعليمي المصري مآخذ كثيرة منها:

- تجاهل مناهج التعليم حقبة طويلة من التاريخ القبطي، تبدأ بدخول المسيحية إلى مصر وحتّى بداية الوجود العربي الإسلامي.
- تجاهل الدّيانة المسيحية التي يدين بها جزءٌ كبير نسبياً من المصريّين في مقرّرات المدارس، حيث توضع نصوص قرآنيّة وأحاديث شريفة في مادّة النّصوص مثلا، بينما تستبعد تماماً أي ألفاظ أو عبارات تشير، ولو من بعيد، إلى آيات من الإنجيل. وتوجد حصص للتّربية الدينية في المدارس تدرّس فيها المسيحيّة للمسيحيّين والدّين الإسلامي للمسلمين. ولا يُفرض على المسيحيّين حضور حصص الدّين الإسلامي. وحقيقة الأمر أنّ المسيحيّين لم يعترضوا على إضافة حصص لتدريس مادّة الدّين في المدارس، وإنّما اعترضوا على إدراج نصوص من القرآن في مادّة اللّغة العربيّة يفرض على الطلاّب - ومنهم المسيحيّون بالطبع - دراستها وربما حفْظها أحياناً. غير أنّ من يقول بغياب نصوص قبطية يفوته أنّ القرآن يُدرس في هذا الإطار بوصفه نصاً لغوياً، وليس نصاً دينياً. ولم يُسمع هذا الاعتراض إلاّ حديثاً ومن أطراف قبطية غير محسوبة على التيّار المركزي بين الأقباط، وإنما ظهر هذا الاعتراض نتيجة أجواء التوتّر الطائفي. أما غياب التاريخ المسيحي من كتب التاريخ، وغياب دور المسيحية في

تشكّل الهوية الوطنية والشخصية المصرية فهذا واضح بالتأكيد.

- التميز في مدّة التجنيد العسكري لحَفظة القرآن الكريم الذين يخدمون سنة واحدة لغير حاملي المؤهّلات العلمية بدلاً من ثلاث سنوات، بينما لا يتمتّع المجنّدون غير المسلمين بهذه الميزة حتّى لو حفظوا كتابهم المقدّس كله[1].
- يشكو الأقباط تغيير تحيّة العلم الوطني بالقَسَم الإسلامي وتلاوة أناشيد دينية بدلاً من أناشيد وطنية. وهذا الادّعاء غير صحيح، فلا تزال تحيّة العلم الوطني قائمة في المدارس، وقد حدث بعض التغيير خلال فترة المدّ الديني، وفي بعض المدارس وليس فيها كلّها، وبمبادرات فردية، فيقول الطلاّب «الله أكبر وتحيا مصر» بدلا من «تحيا جمهورية مصر العربية» التي كان الطلاّب يردّدونها ثلاث مرات في طابور الصباح حتى منتصف التسعينيات.

ادعت الحكومة المصرية أنها كانت تعمل على تعديل مناهج التعليم في مصر لتعبّر عن المطالب القبطية السابقة، فقدّمت في ١٨/ ٤/ ٢٠١٠ اقتراحاً وزارياً ينص على تأليف كتاب مشترك يتضمّن قيم الأديان الثلاثة: الإسلام والمسيحية واليهودية، كي يدرّس في المدارس[2]. ويتّضح من النص أنّ هذا التغيير موجّه إلى إرضاء الولايات المتحدة الأميركية التي ينشط فيها لوبي قبطي،

(١) عزت أندراوس: «حكومة مصر واضطهاد الأقباط في التعليم»، موقع موسوعة تاريخ أقباط مصر، ١٧/ ٦/ ٢٠١٠.

(٢) من دون اسم كاتب: «جدل بمصر بشأن كتاب جامع للأديان»، «الجزيرة نت»، ١٨/ ٤/ ٢٠١٠.

أكثر مما يقصد منه فعلا الاعتراف بالتّنوّع الديني في إطار الجماعة الوطنية وثقافتها المشتركة. وكمثال على ذلك ما صرّح به وزير التربية والتعليم المصري أحمد زكي بدر في ٢٧/ ٤/ ٢٠١٠ بأنّ الوزارة ودار الإفتاء المصرية ستُجْريان تعديلات على مناهج التربية الدينية من الصفّ الأوّل الابتدائي حتى الصفّ الثالث الثانوي اعتباراً من العام الدراسي ٢٠١١/ ٢٠١٢[١].

٢ - بناء الكنائس وترميمها

يشكو المصريون الأقباط تضييق الحكومة على بناء الكنائس وترميمها، حيث يسري إجراءٌ في هذا الأمر أساسه قانونٌ عثماني صادر في سنة ١٨٥٦، ينصّ على أنّ غير المسلمين يحتاجون إلى رخصة من رئيس الدولة لبناء مكان العبادة[٢]. وكما أسلفنا فقد

(١) من دون اسم كاتب: «مصر تعيد النظر بالمناهج التربوية الدينية في مدارسها»، صحيفة «الخليج»، ٢٧/٤/٢٠١٠.

(٢) الجدير بالذكر أن بناء دور العبادة مثل الكنيسة والمساجد يخضع لعشرة شروط قانونية، ويرى الباحث هاني لبيب أن الشروط لا تعكس تمييزاً أو تحيزاً من الدولة ضدّ الأقباط بقدر ما هي إجراء روتيني لتنظيم عمليات بناء دور العبادة. انظر: هاني لبيب،» قضايا قبطية»، مجلة «المعرفة» www.marefa.org.

بل إن البعض قال إن التشدد واضح حيال بناء دور العبادة الإسلامية، إذ إن من بين شروط البناء «أن يضع المتبرع مبلغا لا يقلّ عن ٥٠ ألف جنيه ضمانا لجدية العمل»، وهو شرط غير مطلوب عند بناء الكنائس. وقد تعالت الدعوات في الفترة الأخيرة إلى إصدار قانون موحّد ينظم بناء دور العبادة (الكنائس والمساجد) عبر قواعد قانونية يتم تطبيقها من دون أيّ استثناء. والشروط العشرة لبناء الكنائس هي:

- هل الأرض المرغوب في بناء كنيسة عليها هي من أرض الفضاء أو الزراعة؟، وهل هي مملوكة للطالب أم لا؟، التأكد من بحث الملكية هل هي ثابتة ثبوتاً كافياً؟ (ترفق مستندات الملكية)
- ما مقادير أبعاد النقطة المراد بناء الكنيسة عليها من المساجد والأضرحة

حصلت تسهيلات قانونيّة في عهد مبارك، حين أصدر قانوناً في عام ١٩٩٩ ينص على أنّ ترميم دُور العبادة كلها، أكانت مساجد أو كنائس، هو من اختصاص الإدارة الهندسية في المراكز والمدن. بيد أن إحدى المحاكم المصرية، بعد مطالب واحتجاجات قبطية، أصدرت حكماً يرسي مبدأً قانونياً جديداً في شأن ترميم الكنائس في مصر (القضية رقم ٣٧١٤ لسنة ٢٠١٠/ جنح) ينصّ على عدم الرجوع إلى أيّ جهة من جهات الإدارة أو حتى أمن الدولة والأجهزة

الموجودة في الناحية؟

- إذا كانت النقطة المذكورة من الأرض الفضاء، فهل هي وسط أماكن المسلمين أو المسيحيين؟
- إذا كانت بين مساكن المسلمين... ألا يوجد مانع من بنائها؟
- هل توجد للطائفة المذكورة كنيسة في هذه البلدة خلاف المطلوب بناؤها؟
- إن لم يكن فيها كنائس، فما هو مقدار المسافة بين البلدة وبين أقرب كنيسة لهذه الطائفة في البلدة المجاورة؟
- ما هو عدد أفراد الطائفة المذكورة الموجودين في هذه البلدة؟
- إذا تبين أن المكان المراد بناء كنيسة عليه قريب من جسور النيل والترع والمنافع العامة في مصلحة الري، فيؤخذ رأي تفتيش الري.
- وكذلك إذا كان قريباً من خطوط السكة الحديد ومبانيها، فيؤخذ رأي المصلحة المختصة.
- يعَدّ محضر رسمي بهذه التحريات يبين ما يجاور النقطة المراد إنشاء الكنيسة عليها من المحلات السارية عليها لائحة المحلات العمومية، والمسافة بين تلك النقطة وكل محل من هذا القبيل، ويبعث به إلى الوزارة.
- يجب على الطالب أن يقدم مع طلبه رسما عمليا بمقياس واحد في الألف، يوقع عليه الرئيس الديني العام للطائفة، والمهندس الذي له خبرة في الموقع المراد بناء الكنيسة عليه، والجهة المنوطة بالتحريات أن تتحقق من صحتها، وأن تؤشر عليها بذلك، وتقدمها مع أوراق التحريات.

ولا شكّ أنّ الثقافة المنتشرة بين الموظفين الإداريين في الدولة، والتي تنتشر في أوساط الحزب الوطني أيضاً، تصنع تمييزا حيث لا يوجد تمييز.

المحليّة قبل مباشرة أعمال الترميم[1]. لكن هذا الحكم لم ينفّذ فعلياً بسبب رفض الجهات الأمنيّة. واستمرّت ازدواجية تعامل الدولة مع المواطنين بالتفريق بين قواعد بناء المساجد وقواعد بناء الكنائس وأنظمتها في البلد.

تتواتر الدراسات التي تؤكد وجود تمييز ضدّ الأقباط في مصر، مشيرة إلى فشل الدولة في التعامل مع المسألة القبطية وفي حماية مواطنيها، خاصّة بعد أن تبيّن أن جلّ اهتمام الحكومة في عهد مبارك كان التركيز على حماية نفسها وحماية مصالحها. وتخطئ إحدى هذه الدراسات التي تسحب ما قلناه سابقاً عن بداية عهد السادات على مرحلة مبارك، فتذكر أن النظام في عهد مبارك مال إلى استرضاء الجماعات الإسلامية التي تتزايد قوتها في البلد، ما أنتج تمييزاً واضحاً ضد الأقباط. والحقيقة أن لا أدلة على استرضاء نظام مبارك للإسلاميين[2].

ج - الأقباط والمواطنة

يرى الكاتب المصري علاء الأسواني أن مشكلة التمييز ضد الأقباط بدأت مع السادات حين أعلن أنه "رئيس مسلم لدولة مسلمة"، وأن الاحتقان في مصر سببه غياب مشروع وطني جامع، إضافة إلى انتشار الفكر السلفي المتشدد الوافد على مصر، فضلاً عن عوامل أخرى مثل الفقر والإحباط والبطالة التي زادت معدل "الكراهية"

---

(١) جرجس بشرى: «القضاء المصري يرسي مبدأً قانونيا بترميم الكنائس في مصر دون الحاجة إلى أي تصاريح من جهات الإدارة»، صحيفة «الأقباط متحدون»، ٤/٤/٢٠١٠.

(٢) Adel Gunidy, ibid.

في المجتمع، علاوة على "تخبط سياسة الدولة فيما يخص الشأن الطائفي". فلأن النظام يصاب بالفزع من أي ضغط خارجي، ولأنه يعتمد دائماً أجهزة الأمن القمعية، ولأن النيابة العامة واقعة بالكامل تحت تأثير وزير العدل الذي يعيّنه الرئيس مبارك ويعطيه التعليمات، فقد أدّى ذلك كله إلى تأرجح سياسة الدولة في شأن الأقباط؛ فمرّة يُخالف القانون لإرضاء الأقباط كما حدث في واقعة "وفاء قسطنطين" التي تقاعست الدولة عن حمايتها وسلّمتها إلى الكنيسة، ومرّة يتخاذل النظام عن حماية الأقباط كما حدث في واقعة الاعتداء على الكنيسة في الإسكندرية. وقد أدّى هذا التخبّط إلى فقدان الثقة في القانون ودفع الناس إلى انتزاع حقوقهم بأيديهم فحدثت جرائم بشعة[1]. ويضيف الأسواني: على الرغم من وجود قضية قبطية في حدّ ذاتها إلاّ أن هناك قضايا مترافقة لا بدّ من ملاحظتها، منها أنّ هناك مشكلات عامة في البلد يعانيها الجميع من مسلمين وأقباط، مثل الحرمان من التعليم وعدم تكافؤ الفرص والتعرض للظلم والفساد، فنضال الأقباط يجب أن يندرج تحت نضال المواطنين جميعاً في مصر. ويعلّق قائلاً: «عقد أقباط المهجر مؤتمرات عديدة لم يطالبوا خلالها أبداً بتطبيق ديمقراطية حقيقية أو منع تزوير الانتخابات أو إلغاء قانون الطوارئ أو الإفراج عن المعتقلين. وإنما تركّزت كلّ مطالبهم في تحقيق امتيازات للأقباط!»[2].

أثارت تصريحات صدرت عن الأنبا بيشوي سكرتير المجمع

---

(١) علاء الأسواني: «هل نستحق الديمقراطية؟»، القاهرة، «دار الشروق»، ٢٠١٠، ص ٤٨.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص ٤٩.

المقدس للكنيسة الأرثوذكسية المصرية وجاء فيها «إنّ الأقباط هم أصحاب مصر الأصليّون وأنّ المسلمين ضيوف» جدلاً على المستوى الرسمي والشّعبي في مصر. وقد صدرت مثل هذه المواقف عن ممثّلي الكنيسة القبطية الأرثوذكسية في مناسبات عدة سابقة، وكذلك في محاضرة الأنبا توماس في الولايات المتحدة الأميركية. وبدأت هذه الرؤية السياسية القوميّة تنتشر في الوسط القبطي نتيجة خروجها إلى العلن. ولهذه التصريحات دلالة عميقة إلى مسألة غياب فهم المواطنة الذي كانت توسم به مواقف الأوساط الإسلامية من الأقباط، وغياب هذا الفهم أصبح ظاهراً في أوساط كنسية أيضاً. فهذه التصريحات تعبّر عن رؤية ذات بعد سياسي يحاول التأسيس تاريخياً لحاضر مصري منفصل عن العروبة والإسلام، ولواقعٍ خاص بأقباط مصر منفصل عن بقية المصريين المسلمين. إنها تؤسس لـ«مصرية» خالصة ليست لها أيّ روابط بِهويّة العالم العربي أو الإسلامي. وزاوية النظر الانعزالية هذه، لا ترى أَن معتنقي الإسلام في مصر هم مصريون حتى لو لم يكن الإسلام قائماً في البلاد منذ بدء التاريخ، تماماً كما أنّ المسيحية لم تكن في مصر منذ بدء التاريخ، ولكن اعتنقها مصريون. من هنا فإن التعامل مع الإسلام باعتباره ظاهرة دخلت مصر، هو صحيح تاريخياً، وصحيح تاريخياً أيضاً أنّ المسيحية دخلت مصر، ولكن المسلمين والمسيحيين هم مصريون، وهم جميعاً عرب ينطقون بالعربية ويتخيلون ويحلمون بها.

هنا نجد مثالاً مهماً لموقف انعزالي قبطي ينقض ذاته. فهو موقف يطالب بالمساواة وهو في الوقت ذاته ينقض إطارها الحضاري والمدني المشترك الذي يجمع المواطنين المصريين. ومن هنا نجد

أيضاً أن اللوبيات القبطية في الولايات المتحدة لم تعمل في سبيل مواطنة مصرية متساوية في ظل نظام ديمقراطي، ولم تناضل ضدّ الاستبداد والظلم اللاحق بالمسلمين والمسيحيين. كما لم تجد بعض الأوساط الكنسية والقبطية مانعاً في عقد مساومات مع عملية توريث جمال مبارك، لقاء ما اعتقدت أنه منْح حقوق لمواطنين مصريين أقباط، وتناست التناقض بين منْح المكرمات في صفقات سياسية وبين مفهوم المواطنة، وعمّقت بذلك عملية الفصل بين مطالبها وبين النضال من أجل الديمقراطية والمواطنة المتساوية. ويبرز هنا نموذج الناشط القبطي في المهجر مايكل منير، الذي قاد حملات نقد عنيفة ضدّ نظام حسني مبارك، ونظّم نشاطاً احتجاجياً لأقباط المهجر في واشنطن، غير أنه عاد إلى مصر بمقتضى صفقة بينه وبين النظام، وأنشأ منظمة حقوقية تُعنى بشؤون الأقباط «إيد في إيد». وحين زار مبارك واشنطن في آب/ أغسطس ٢٠٠٨ رفض منير أن يشارك في تظاهرات مناهضة له نظّمها أقباط المهجر. وعلى الرغم من هذا النقد، فإن الدولة ونظام الحكم تحديداً هما من يتحمل المسؤولية الأساسية عن وضع الأقباط. ولا بد من بحث مسؤولية نظام الحكم في مصر، وفشله في بناء المواطنة المصرية المتساوية والمتكاملة في إطار الانتماء العربي وفي فضاء الحضارة الإسلامية، وفي ترسيخ عمومية مبادئ العدالة والمساواة أمام القانون، وفي إيجاد صيغ تحقّق التكامل الوطني من خلال ضمان الحقوق والواجبات لجميع المواطنين من دون تمييز على أساس ديني أو عرقي.

لم تعرف الدساتير والوثائق القانونية الأساسية في مصر فكرة أن «الإسلام دين الدولة» إلاّ مع صدور دستور ١٩٢٣، إذ نصّ على ذلك

في المادّة ١٤٩ منه، ثم تبنّت الدساتير اللاحقة هذا النص. فقد ورد في المادة ١٣٨ من دستور ١٩٣٠، والمادة الثالثة من دستور ١٩٥٦، وإن كان قد جرى إغفاله في دستور الجمهورية العربية المتحدة الموقّت لعام ١٩٥٨، وكذلك في الإعلان الدستوري الصادر في أيلول/سبتمبر ١٩٦٢، إلا أنّ النصّ عينه عاد مرة ثانية في المادة الخامسة من دستور سنة ١٩٦٤. وخَطا دستور ١٩٧١ خطوات أبعد في الربط بين القانون والدين، لأنّ الرئيس السادات كان يبحث عن شرعيّة جديدة تميّز نظامه عن نظام ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢. وعدِّلت هذه المادة سنة ١٩٨٠ لتصبح الشّريعة الإسلامية بمقتضاها هي «المصدر الرئيس للتشريع» بدلاً من كونها مصدراً رئيساً من دون أداة التعريف في دستور ١٩٧١. بعد ذلك أدْلى السادات بتصريحه المشهور: «رئيس مسلم لدولة مسلمة»، ما أعطى انطباعاً أنّ الأقباط قد صاروا مواطنين من الدرجة الثانية[1].

كان من تداعيات حادثة تفجير «كنيسة القدّيسين» في بداية العام ٢٠١١، أن كثيراً من الآراء في داخل مصر وخارجها انتقدت الحكومة المصرية، ورأت أنها هي المسؤول الأول عن مثل هذه الحوادث، وأن ضعف الدولة وفشلها المدني والقانوني أديا إلى حالة الاحتقان الطائفي والاختراقات الأمنية. ويأتي هذا الموقف نتيجة قناعة واسعة في أنّ حالة الاحتقان «الملموسة» في وسط الشعب المصري هي حالة عامة لا تخصّ الأقباط وحدهم. وفشل الحكومة في إدارة البلد أوجد، على المستوى الديني والاجتماعي، عدداً من

(١) محمد نور فرحات: «الدين والدستور في مصر» (دراسة)، ٢٠/٧/٢٠١٠.

الارتدادات السلبية. وما ازدياد الاستقطاب الطائفي في البلد إلاّ أحد هذه الارتـدادات. ولا يمكننا القول إنّ تصاعد المواجهات الطائفية يحدث بسبب الدولة وحدها، لكن التأثير الرئيس للدولة يتمثل، بطريقة غير مباشرة، في فشلها في تأسيس مبدأ المواطنة والانتماء المواطني. إنّ فشلها في تحقيق مبدأ المواطنة، وعجزها عن أداء دورها فيه، هو الذي جعلها تقف «متفرّجة» حين يلجأ الأفراد إلى كيانات أخرى تعيد تشكيل مبادئهم وفق إطار ذهني جمعي قد يضيق في أحيان كثيرة عن احتواء مبدأ المواطنة. ويتجلى مثال ذلك في الكنيسة القبطية في مصر، أو في الكيان السّلفي، أو حتى في جماعة الإخوان المسلمين التي لم يصدر عنها توضيحات أكيدة في شأن موقفها من مبدأ المواطنة، ومن نظرتها إلى مسألة المساواة بين الجميع في وطنهم بغضّ النظر عن اختلافهم الدّيني والعقائدي. ولدينا أسباب للاعتقاد أنّ المجال بعد الثورة مفتوح كي يطوّر الإخوان المسلمون الفكر الذي تمّ نشره في سلسلة «بيان للناس» في تسعينيات القرن الماضي إلى فكر مواطني حقيقي، أكانت المواطنة هنا تمسّ المرأة أو غير المسلمين أو العلمانيين أو غيرهم. إن استكمال فكرة المواطنة المدنيّة والسياسية والاجتماعية المتساوية هي التي سوف ستطرح نفسها بعد الثورة شرطاً تاريخياً كي يشارك الإخوان المسلمون في حكم مصر في المستقبل.

ويدور جدل في البلدان العربية حول إمكان المواءمة في التطبيق بين مبادئ الشريعة الإسلامية ومبادئ المواطنة الحديثة. وقد قيل الكثير في هذا، وكُتبت مئات الكتب، وعقُدت مئات المؤتمرات في شأن هذا الموضوع. ولن نزيد هنا فيه مثقال ذرة،

ولكننا، في سياق الحديث عن علاقة المسلمين بالأقباط، نُورد كلاماً لطارق البشري يشير فيه إلى أنّ الفقه الإسلامي لديه من الأدوات والوسائل ما يمكنه من تحريك الأمور استجابةً للواقع المعيش. وأن لدى مفكري التيّار الإسلامي الرغبة والعزم على الخوض في هذا الطريق[1]. وعبر اجتهادات مفكّرين مسلمين يوردها البشري في كتابه «المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية» يُبرز اهتماماً فعلياً بمسألة تعاملات المسلمين وغير المسلمين ومساواة الجميع أمام القانون. ولكن يبقى لدى بعض المسلمين التحفظ عن وصول غير المسلم إلى بعض الوظائف العليا والحساسة في المجتمع، وهذا يدلّ على عدم اكتمال مفهوم المواطنة لديهم، كحجر أساس في العلاقة بين الفرد والدّولة. كما تبرز مشكلة أخرى متعلّقة بالتعامل مع غير المسلم كـ«آخر» في الدولة ذات الأغلبية من المسلمين وكأنّها دولة إسلامية، وأنّ التعامل مع غير المسلمين يحكمه في أفضل الحالات «التسامح» (والتعاليم الإسلاميّة السّمحة)، لا الحقوق المتساوية.

المشكلة أنّ رفض قوْننة عدم جواز انعقاد الولاية لغير المسلم في حدّ ذاته، ونقده في سياق الرد على بعض مخاوف الإسلاميّين، يتم بحجج لا تنطلق من المساواة. فبعض نقّاد مَنْع غير المسلم من تولّي الرئاسة يعللون نقدهم بالقول إنّ الغالبية المسلمة في البلد لا يمكن أن تقترع لمصلحة رئاسة غير المسلم، وهذا ما ذهب إليه البشري في كتابه. وهذا الأمر في حدّ ذاته يدل على عدم فهم الديمقراطية وأسس المواطنة الصحيحة، وهو ينشر في ثقافة الناس

(١) طارق البشري: «المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية»، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠، ص ٧٠٣.

السياسية مواقف طائفية غايتها إبطال الحاجة إلى قانون طائفي. لكننا نلاحظ، في مواقف جديدة لبعض المفكرين الإسلاميين، أن هذه النقاط تم تجاوزها على مستوى الاجتهاد الفكري الإسلامي. فالمفكر الإسلامي راشد الغنوشي يقول عن تولي غير المسلم رئاسة الدولة: «وعلى افتراض توفّر شخصية قبطية على مكانة شعبية واسعة وإشعاع وطني جارف، تأهل بهما للتطلع لهذا الموقع وفاز به في انتخابات نزيهة فلن تكون كارثة وطنية ولا معصية دينية... فقد عرفت مصر زعماء أقباطاً على قدر عالٍ من الوطنية والقبول الشعبي مثل مكرم عبيد، وكان بعضهم مستشاراً ومقرّباً من حسن البنا. كما عرفت سوريا رئيساً لوزرائها مسيحياً هو فارس الخوري، كان أداؤه جيداً وعلاقاته بالإسلام والإسلاميين ممتازة، فلم يخرب البلد، بل خلّف وراءه ذكرياتٍ طيبة، ليت كلّ الذين جاؤوا بعده من الانقلابيين المسلمين ساروا سيرته»[1]. وما دام الاجتهاد في هذا الأمر ممكناً عند الغنوشي، فهو ممكن أيضاً عند الإخوان المسلمين في مصر، خاصة في ضوء الحالة المدنية والوطنية المستجدّة بعد التغير الثوري الذي حدث في مصر، ما يتطلب منهم اليوم تأسيساً وطنياً ومدنياً على مبادئ نظرية واضحة تلزم الجميع.

إن حدوث تحوّل تاريخي في مصر بعد الثورة، يمثّل فرصة تاريخية للإخوان المسلمين وغيرهم للمراجعة وتوضيح مبادئهم في مثل هذه المسائل المدنية. فقد انتفى وجود السلطة الديكتاتورية السابقة التي كانت تدفع وتضغط على الجميع في اتّجاهات صراعية

(١) راشد الغنوشي: «الحرية أولاً»، «الجزيرة نت»، ٢١/١١/٢٠٠٩.

وتناحرية. ويذكر العضو في جماعة الإخوان عبد المنعم أبو الفتوح أنّ الإخوان المسلمين بعد الثورة يختلفون عن إخوان ما قبل الثورة، فهم الآن يعملون في العلن أمام الجميع. ويعلق قائلاً: «الآن ذهبت المحظورية ويجب أن تؤسّس الجماعة نفسها بشكل قانوني وشفّاف وتمارس عملها الدعوي والمالي والإداري بكلّ شفافية ووضوح»[1]. كما تنتشر اليوم قناعات واسعة بتحقّق دور قريب لهم مع التحوّل المدني الديمقراطي في مصر. وقد تناقلت وسائل الإعلام بعد الثورة المصرية تصريحات لقادة غربيّين مثل أوباما وساركوزي ألمحت إلى دور محتمل للإخوان في المشهد السياسي[2]. ويمثّل التحول وإعادة التشكيل السياسي بعد الثورة فرصة للأقباط لمراجعة موقفهم من الإخوان ومن تلك التحفظات التي تضعها الكنيسة عن المشاركة

(١) أبو الفتوح: «أرفض تأسيس حزب للإخوان المسلمين في مصر»، مقابلة مع موقع «إسلام أون لاين»، ١٣/ ٣/ ٢٠١١.

(٢) نشرت جريدة المصري اليوم في ٢٢ آذار/ مارس ٢٠١١ أن اتصالاً هاتفيا جرى بين البابا شنودة والمرشد العام للإخوان المسلمين محمد بديع، ذكر فيه الأخير أن الفترة الراهنة تحتاج إلى تكاتف الجميع، ونوه بعلاقته الطيبة بالأقباط، وأنه يرتبط بعلاقات طيبة مع الأساقفة في محافظة بني سويف التي تربى فيها. وقالت المصادر إن بديع طرح مبادرة للحوار مع الشباب القبطي، خاصة بعد حالة القلق والتخوف من وصول الإخوان المسلمين للحكم. وهذا الموقف إحدى بوادر التغير في المواقف. ووافقت ثلاث منظمات تمثل الشباب المسيحي المصري على مبادرة مرشد الإخوان الرامية إلى عقد لقاءات مباشرة مع ناشطين سياسيين مسيحيين، لتوضيح موقف جماعة الإخوان من شتى القضايا، وتهدئة مخاوف المسيحيين المصريين تجاه التطورات السياسية الحالية في البلاد. والمنظمات الثلاث هي: حزب اتحاد الشباب المسيحي (تحت التأسيس)، والاتحاد الدولي للطلبة المسيحيين، والهيئة العامة لجمعية الشبان المسيحية. وقد وافقت الأخيرة على استضافة أول لقاء بين الجانبين في مقرها بشارع الجمهورية في وسط القاهرة بناء على طلب الشباب المسيحي.

السياسية؛ فهذه التحفظات ربما تنتفي كلها في إطار ديمقراطي ملائم. وعلى سبيل المثال، فقد تعرض الإسلاميون للقمع والملاحقة في مرحلة عبد الناصر ومع ذلك لم تتوافر للأقباط أي مشاركة سياسية معتبرة. ويعلّق طارق البشري على ذلك بالقول: «إن ضرب التيار الإسلامي ليس مصدر أمن للأقلية الدينية غير المسلمة، إنما مصدر الأمن يتعلق بنظام الحكم، أي بالديمقراطية وبإقرار مبادئ المساواة والمشاركة»[1].

لقد فُقدت المساواة مع فقدان الديمقراطية، كما أن انهماك جهاز الدولة في مصر بضمان مصالح نخبه الاقتصادية والسياسية والتبعية لمصالح خارجية وتفاعل هذا كله مع قضية التوريث، تناقض مع القيام بمسؤوليات الدولة تجاه تحقيق المواطنة، كما تناقض مع السعي لتحقيق إصلاحات حقيقية على مستوى الوطن. وهذا ما ولّد سخطاً شعبياً عاماً على الجهاز الحكومي المصري لدى جميع التيارات. ولم يقتصر فشل جهاز الدولة على المستويين السياسي والاجتماعي، بل إن المناخ الثقافي الذي شجّعه وأشاعه النظام كان أقرب إلى الفساد في جميع أبعاده. وينتشر في أوساط مصريّة غير طائفية، ديمقراطية ويساريّة وقومية وإسلامية، موقفٌ نقدي لا يكتفي بنقد المسؤولين عن التّحريض الطائفي ضدّ الأقباط، ولا يعفي الكنيسة من المسؤوليّة، بل ينتقدها جراء تصاعد دورها السّياسي وعزلها الأقباط عن الشّأن المصري العام. ويرى بعض الكتّاب المؤيّدين لمساواة الأقباط أن اقتراناً وقّع في الآونة الأخيرة

---

(١) البشري: مصدر سبق ذكره، ص ٧٣٨.

بين مصلحة نخبة الكنيسة ونخبة الرئاسة في مصر، ما أدّى إلى وجود «حالة التباس مرتبكة يكون الأقباط المسيحيّون ضحيّتها الأولى»[1].

كما ينتشر موقف نقدي تجاه استفزازات المتطرّفين، مثل «أقباط المهجر» الذين يتحدّثون عن الانفصال، ومثل بعض رجال الدين من أمثال الأنبا المتطرّف بيشوي الذي وصف المسلمين بأنهم ضيوف على مصر.

ثالثاً: الإطار القانوني ومسائل الأحوال الشخصية

أ - الوضع القانوني للأقباط

أصبح المسيحيون العرب ابتداءً من سنة ١٥١٦ جزءاً من رعايا الدولة العثمانية التي عاملتهم وفقاً لنظام الملّة المستنبطة قواعده من أحكام الشّريعة الإسلامية. وتألّفت الرعيّة من فئتين هما: المسلمون وغير المسلمين. واعتبرت الفئة الثانية، ولاسيّما المسيحيّون، أهل ذمّة، وهم الذين يتعهّدهم السلطان بالحماية والمحافظة على حياتهم وحرياتهم الدينية وغير الدينية وأموالهم، ويعفون من الخدمة العسكرية لقاء دفع الجزية[2]. وحافظت الجماعات الدينية في نظام الملل التقليدي على استقلال نسبي في إدارة شؤونها الذاتية. أمّا في الدولة المركزية الحديثة - دولة المواطنة - فكان من المفترض أن يصبح المواطنون أفراداً متساوين أمام القانون وفي المجال الاجتماعي - السياسي، وأن تعلو الهوية الوطنية على الهوية الدينية أو الطائفية. ومع أنّ نظام الملل تضمّن في بعض الحالات قيوداً

(١) عبد الحليم قنديل: «من يقتل الأقباط؟»، جريدة «القدس العربي»، ١٠/ ١/ ٢٠١١.

(٢) فدوى نصيرات: مرجع سبق ذكره، ص ١١.

نسبية على نشاط الجماعات الدينية غير الإسلامية، إلاّ أنه حافظ، في النهاية، على وجود هذه الجماعات عبر حقوق جماعية، كما حافظ في الوقت ذاته على سلّم التراتبية الاجتماعية عموماً.

ومنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بدأ التخلّي التدريجي عن نظام الملل وترسّباته. لكن عوامل عدة ساهمت في تعثّر نضج دولة المواطنة الحديثة وحلولها محلّ نظام الملل التقليدي، في الوقت الذي نما وعي المواطنة وحقوقها نتيجة لعملية التحديث. ومع ذلك بقي الضمان الأكيد هو الهوية المصرية المشتركة وتداخل المسلمين والأقباط في نسيج اجتماعي واحد في الريف والمدينة معاً. وعند كل تدهور في العلاقات أو تصوير هذه العلاقات كأنها علاقات بين جماعتين لا علاقات بين مواطنين، كانت الكنيسة تحكم قبضتها على الرعية كملجأ طقسي وكممثل تجاه الدولة والجماعات الأخرى أيضاً. وتراجعت المشاركة القبطية في الحياة السياسية، وبدا أحياناً كأن الهوية القبطية تتقدم على الهوية الوطنية المصرية. وبكلمات أخرى، كان من مصلحة الكنيسة إعادة الأقباط إلى التصرف باعتبارهم ملة مستقلة ذاتياً، تقودهم الكنيسة، بينما كانت تطالب الدولة بتطبيق حقوق المواطنة في الوقت ذاته. وبذلك تواطأت الكنيسة، عن قصد وعن غير قصد، مع قوى أخرى في الدولة وفي بعض التيارات الإسلامية لمنع نشوء ثقافة مواطنية مصرية وممارسة هذه المواطنة. وقد كشفت مجريات الثورة المصرية ومدى ارتباط طموحات المصريين، أقباطاً ومسلمين، بالثورة وتغيير النظام كوسيلة لتغيير أوضاعهم السياسية والاجتماعية، مدى اصطناع حالة الانفصال هذه.

ب - مسائل الأحوال الشخصية

يعتبر المبدأ العام في قانون الأحوال الشخصية المصري أن المصريين يخضعون في تنظيم أحوالهم الشخصية لشرائعهم الدينية. وتتعدد الشرائع الدينية المنظمة للأحوال الشخصية في مصر بتعدد الديانات والمذاهب والطوائف، فالأحوال الشخصية للمسلمين تنظمها التشريعات الصادرة في هذا الشأن. والمسيحيون تطبق شرائعهم على تعدد مذاهبهم ومللهم وطوائفهم بشكل عام على أرض الواقع[1].

وقد نصّت المادة السادسة من قانون إلغاء المحاكم الشرعية والمجالس الملّية رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥، الذي ما زال ساري المفعول حتى يومنا هذا، على جعل الشريعة الإسلامية واجبة التطبيق على غير المسلمين في منازعات أحوالهم الشخصية في حالة اختلاف الطائفة أو الملّة بين الزوجين. ومن الطبيعي أن ينظر الأقباط إلى هذا النص على أنه يمثل تمييزاً بين المسلمين وغيرهم لأنه يقضي بتطبيق الشريعة الإسلامية على غير المسلمين. ووفقاً لأحكام الشريعة كما هي مطبّقة في مصر، يُفرض على الذكور غير المسلمين اعتناق الإسلام كي يستطيعوا الاقتران بنساء مسلمات، ولكن لا يشترط اعتناق النساء غير المسلمات الإسلام كي يتزوّجن مسلمين، كما يحظر على النساء المسلمات الزواج من رجال مسيحيين. ووفقاً لأحكام الشريعة، كما تفسّرها الحكومة، يجب أن تطلّق الزوجة غير المسلمة التي تعتنق الإسلام من زوجها غير المسلم. وفي بعض الحالات، عند تحول الزوجة إلى الإسلام، تتولّى سلطات الأمن

(١) فرحات، مصدر سبق ذكره.

المحلية سؤال الزوج غير المسلم عما إذا كان راغباً في التحول إلى الإسلام، فإذا اختار عدم التحول، تبدأ إجراءات الطلاق، وتعطى حضانة الأطفال للأم.

وفي قوانين الميراث، لا تتمتع الأرامل المسيحيات اللواتي مات عنهن أزواجهن المسلمون بأي حق في الميراث بشكل تلقائي، وإن كان من الممكن منحهن قسماً من التركة من خلال الوثائق الوصائية. وبموجب الشريعة، يفقد المتحولون عن الإسلام جميع حقوق الميراث. ونظراً لأن الحكومة لا توفر أي إجراءات قانونية للمتحولين من الإسلام إلى المسيحية لتعديل سجلاّتهم المدنية كي تعكس وضعهم الديني الجديد، فقد لا تتم الإشارة إلى فقدان حقوق الميراث في الوثائق المدنية[1].

الجدير بالملاحظة أن غير المسلمين ليس لهم، حتى الآن، تقنينات رسمية لأحوالهم الشخصية، بل ما زال الأمر متروكاً للتقنينات غير الرسمية ولتعليمات الآباء الكنسيين وقراراتهم. وهذا الوضع الخاص، أي تعدد مصادر القاعدة القانونية وعدم ثبوتها في مسائل الأحوال الشخصية لدى غير المسلمين، وإلى حد ما لدى المسلمين، وفي غياب نص تشريعي، يترك آثاراً سلبية على علاقات الأحوال الشخصية في مصر. ومن الأمثلة على ذلك الحكم الذي أصدرته المحكمة العليا في مصر بتطليق زوجة أحد المفكرين البارزين (نصر حامد أبو زيد)، وكلاهما مسلم، بناءً على دعوى حسبة مستندة إلى أرجح الأقوال في مذهب أبي حنيفة. وليس خافياً

(١) Saad Eddin Ibrahim: The Copts of Egypt, Minority Rights Group International, 1996, a report.

ذلك العنت الذي يلاقيه بعض الأزواج المسيحيين لأن القانون الكنسي، إذا صحّ التعبير، يمنع الطلاق، ويرفض إيقاعه على زوجين توقفت أي علاقة بينهما، بل استحالت[1].

وتُشكّل المطالبة بإقرار قانون خاص، ذي طابع ديني، للأحوال الشخصية القبطية إحدى الإشكالات الكبرى في العلاقة بين الدولة والكنيسة، نظراً إلى القوانين الكنيسة الصارمة للكنيسة في مجال الأحوال الشخصية، التي تجد معارضة حتّى في أوساط المواطنين المصريين الأقباط.

ج - أصداء تفجير الإسكندرية (كانون الثاني/ يناير ٢٠١١)

في وقت متأخّر من ليلة رأس السنة الميلادية ٢٠١١، تعرّضت كنيسة قبطية في الإسكندرية لتفجير دامٍ أودى بحياة ما يزيد على العشرين شخصاً. ويصف فهمي هويدي هذه الواقعة بالفاجعة، وبأنّها حدثٌ استثنائي في مصر، وبأنها أبعد أثراً من جميع الأحداث والهجمات الدموية السابقة، لأنّها قادرة على إشعال حريق في الوطن[2].

بعد حادثة تّفجير كنيسة القديسين في الإسكندرية، كان النقد الأقوى تجاه الدولة قد وجهه الأقباط. فالاحتقان المتنامي لدى الأقباط تصاعد عبر السنوات، ووصل ذروته مع هذه الجريمة الإرهابية. ويتّضح ذلك من التظاهرات القبطية الحانقة التي ندّدت بالدولة في الأيّام اللاحقة للحادثة. وفي أجواء الاحتجاج عقد

(١) فرحات: مصدر سبق ذكره.

(٢) فهمي هويدي: «أسئلة الفاجعة»، «الجزيرة نت»، ٥/ ١/ ٢٠١١.

محامي الكنيسة القبطية مؤتمراً صحافياً دعا فيه الحكومة المصرية إلى إقرار القوانين المتعلّقة بالأحوال الشخصية للأقباط وحرّية بناء دور العبادة. كان الوضع في مصر عموماً محتقنا مسبقاً، نتيجة سوء الأوضاع المختلفة في البلد على المستويات الاقتصاديّة والسّياسية وغيرها. لكن اللافت أنّ جريمة التفجير جعلت حالة الاحتقان تنفجر ضدّ النظام، ولم يتوجّه الغضب إلى «طائفة الأكثرية»، بل إلى الحكومة نفسها، خاصّة أنّ هذه الأخيرة كانت قادرة - لو أرادت - على تقديم إصلاحات ونهج مدني مساواتي يفيد الجميع. كما لوحظ تفهّم اجتماعي واسع من جميع الفئات لغضب الأقباط. وربّما كان ذلك من سخرية التاريخ أو خداعه؛ فبدلاً من إشغال المجتمع بفتنة طائفية جراء هذا الفعل، ازداد تعاطف المسلمين مع الأقباط، وتصاعدت نقمة الجميع ضدّ النظام الحاكم، مسلمين وأقباطاً.

يمكننا الآن بأثر رجعي أن نفهم سلوك المجتمع ونقمته على الأوضاع وعلى الحكومة كونه حضوراً للحالة الثورية منذ تلك الفترة. وتبيّن لاحقا، في أثناء الثورة، أنّ هنالك أساساً جدّياً للاعتقاد بأنّ هذا الهجوم الذي ألصقت مسؤوليّته بشكل مفبرك بأصوليّين فلسطينيين من غزّة، كان في الواقع من تدبير وزارة الداخلية ومباحث أمن الدولة للتغطية على عمليات التّزوير في الانتخابات بإشعال فتنة طائفية يتم فيها اتّهام من يعتبرهم النظام المصري خصوماً سياسيّين. وحين تقدّم المحامي المصري ممدوح رمزي ببلاغ إلى النائب العام يتّهم فيه حبيب العادلي وزير الداخلية المصري السابق بأنه يقف خلف حادثة تفجير كنيسة القديسين في الإسكندرية في مطلع العام

٢٠١١[1]، بدا كأنّ مصر تعيش عهداً آخر، أو أصبحت في عالم آخر مقارنة بالأجواء التي سادت بعد التفجير، حين لم يجرؤ أحدٌ على التفكير في هذا الاحتمال. وإذا صحّ هذا التقدير المبني على اعترافات ووثائق، كما يبدو، يكون النظام المصري قد دبّر مؤامرة رهيبة وجريمة بشعة ضدّ مجتمعه ذاته لتفتيته طائفياً، تضمّنت أعمال تفجير إرهابية ضدّ المدنيين.

وصفت صحيفة نيويورك تايمز الحدث في حينه بأنه الهجوم الأسوأ على «الأقلية المسيحية في مصر». وركّزت وسائل إعلام غربية على ما أسمته خطر التشدد الإسلامي، فتحدثت الواشنطن بوست عن شكوك في دور «القاعدة» في العملية، وأن ذلك إن حدث فهو يعتبر تطوراً خطيراً في مصر. ونقلت صحيفة «لوس أنجلس تايمز» رأياً عن تصاعد المدّ الديني في مصر، أدّى إلى وجود جماعات متطرّفة قادرة على تنفيذ مثل هذه الأعمال. لقد أحيت هذه الحادثة خطاباً غربياً متنامياً عن خطر وشيك يتعرض له المسيحيون في الشرق، فذكرت كريستيان ساينس مونيتور في افتتاحيتها يوم ٤/١/٢٠١١ أنّ الأخطار التي يتعرض لها المسيحيون في الشرق الأوسط هي في ازدياد، بينما ربطت واشنطن تايمز بين أعمال العنف كلها التي تعرّض لها مسيحيون في مجتمعات إسلامية أو مختلطة في آسيا وأفريقيا، وانتقدت الإدارة الأميركية على عدم شجاعتها في مواجهة الخطر الإسلامي الذي يهدّد المسيحيين كما تبيّن من حوادث نيجيريا والعراق وباكستان ومصر. ولاحظت أنّ رؤية أوباما

---

(١) ممدوح رمزي: «أرفض المادة الثانية من الدستور»، حوار مع صحيفة «الشرق الأوسط»، ١٩/٢/٢٠١١.

«المثالية» تمنعه من ملاحظة «توسّع الإرهاب» في العالم.

في محاولة منها لتدارك تبعات الحادثة، ألقت الحكومة المصرية اللائمة على أطراف خارجية تستهدف أمن مصر، بحسب تصريح الرئيس المصري السابق حسني مبارك. وقد اتّهم حبيب العادلي وزير الداخلية المصري «جيش الإسلام الفلسطيني» بأنه يقف وراء حادث التفجير، وذلك في تصريحات له بثّها التلفزيون المصري يوم الأحد في ٢٣/١/٢٠١١. وأكّدت وزارة الداخلية المصريّة أنّ «جيش الإسلام» هذا استعان بشابّ مصري لتنفيذ التفجير. وقد نفى أبو محمد المقدسي، القيادي في «جيش الإسلام» أيّ دور للتنظيم في هذه العملية. وكان واضحاً أن من المستبعد أن يقْدم «جيش الإسلام» على تفجير كنيسة «القديسين» في الإسكندرية، فهو بذلك سيعرّض غزّة لمزيد من الحصار والتضييق، وربما يبرّر، بشكل مفضوح، حرباً إسرائيلية أخرى على غزّة بذريعة مهاجمة التنظيمات المتشدّدة.

بدوره ناشد البابا شنودة الثالث الحكومة المصرية أن تعمل على معالجة ما أسماه «معاناة المسيحيّين المصريّين» والقضاء على أسباب تنامي الصّراع الطائفي في مصر[1]. وذكر بعض وكالات الأنباء أن مستشار البابا شنودة، ورئيس المركز المصري لحقوق الإنسان، نجيب جبرائيل، كان اتهم كبار الدّعاة والعلماء المسلمين بأنهم المسؤولون عن هذا التدهور الطائفي، لأنهم شحنوا نفوس المواطنين بشائعات عن تخزين أسلحة وذخائر في الكنائس،

(١) «شارك برأيك: آراؤكم: تداعيات تفجير كنيسة القديسين بمصر»، «شبكة بي بي سي العربية»، ١/١/٢٠١١.

وأنها جُلبت من إسرائيل. وأعاد التذكير، في هذا السّياق، بمقابلة تلفزيونية حادّة إلى درجة التحريض، أجراها أحمد منصور على «قناة الجزيرة» مع المفكّر الإسلامي المصري محمد سليم العوا، ودارت حول اتهامات موجّهة إلى الأقباط في مصر، مثل التبشير بين المسلمين، وتخزين السّلاح في الكنيسة[1]. وبعد هذه المقابلة تزايد الغضب في الأوساط القبطية على ما اعتُبر تحريضاً موجّهاً من المذيع والضّيف ضدّ الأقباط. وكان العوا قدّم حلقات عبر «قناة الجزيرة» عن الفتح الإسلامي لمصر. وعلّق متابعون على هذه الحلقات بأنها أتت في سياق الاستقطاب الطائفي الذي تشهده مصر، وأنها جاءت أيضاً كردّة فعل على تصريحات الأنبا بيشوي ضدّ المسلمين التي قال فيها إنّ مصر ملكٌ للأقباط وأنّ المسلمين ضيوفٌ عليهم. ودافع محمد سليم العوا عن نفسه في محاولة لرد هذه الاتهامات عنه، خاصّة أنها كانت سجاليّة الطابع، واتخذت شكل الارتباط المباشر بالوضع الراهن للاستقطاب الطائفي في مصر، ما جعلها عامل تأجيج للكراهية والاحتقان الطائفي في البلد. وقال العوا، المعروف برصانته، في محاضرة له في «جمعية مصر للثقافة والعلوم» في مسجد رابعة العدوية في القاهرة، إنه يستنكر التفجير الإجرامي، وإن اتهامه «كلام سخيف ومرفوض عقلاً». كما دان تفجير الإسكندرية مفتي الأزهر أحمد الطيب، والدكتور محمد بديع المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين، وغيرهما من علماء المسلمين. واستنكرت جماعة الإخوان المسلمين الحادث في بيان

(١) «برنامج بلا حدود»، «قناة الجزيرة»، ١٥/ ٩/ ٢٠١٠.

لها أعلنت فيه أن الإخوان يرفضون جميع أشكال العنف وتهديد الآمنين من المسيحيين والمسلمين وترويعهم. ونستطيع أن نستشفّ موقف حركة الإخوان المسلمين من أبرز الأفكار التي حملها الحوار مع رشاد بيومي، نائب المرشد العام للإخوان المسلمين، المنشور في الموقع الرسمي للإخوان في ١٢/ ١/ ٢٠١١. وقد تراوحت تلك الأفكار بين لوْم أميركا والصهيونيين على اعتبار أنهم أكبر مستفيد من هذه التفجيرات، إلى لوم الفاتيكان على تدخله، والرفض القاطع لأيّ تدخّل أجنبي في مصر، علاوة على تمسّكهم بالمرجعية الإسلامية لمصر. وهذا الخلط بين الفاعل والمستفيد هنا، هو آلية تلجأ إليها قوى لا شك في أنها تعارض مثل هذه الأعمال، لكنها لا ترغب في خوض مواجهة حقيقيّة وصارمة مع الثقافة والسياسة اللتين تؤديان إلى ارتكابها، ولا مع النظام السياسي الذي تجري في ظلّه، لذلك تظلّ متمسّكة بالمواقف نفسها التي تجعل جزءاً كبيراً من المواطنين غير المسلمين يشعرون بمواطنة ناقصة وبغربة عن الوطن. فالاكتفاء بالإدانة من دون نقض الثقافة التي تؤدي إلى مثل هذه الأعمال، ومن دون تأكيد واضح على أنّ الوطن للجميع، وعلى أنّ الدولة تمثّل المرجعية لجميع مواطنيها، هو موقف يتضمّن تمييزاً ضدّ مواطنين، على الرغم من أنّ إدانة التفجير قد تكون إدانة صادقة.

أُطلقت ردات فعل غاضبة في مصر والعالم العربي والإسلامي نتيجة تصريح بابا الفاتيكان والرئيس الفرنسي ساركوزي عن الخطر الذي يتعرّض له المسيحيون في الشرق. فقد قال ساركوزي في حفل أقيم بمناسبة العام الجديد في قصر الإليزيه (٧/ ١/ ٢٠١١)، إن بلاده قلقة ممّا أسماه «العنف الأعمى»، وقال: «لا يمكن أن نقبل

ومن ثم أن نسهِّل ما يزداد شبهاً أكثر فأكثر بمخطّط تطهير إجرامي في الشرق الأوسط، وأكرّر مخطط تصفية دينية في العراق كما هو الحال في مصر. مسيحيو الشرق الأوسط هم في أوطانهم. إنهم هناك في بلدانهم وأغلبهم منذ ألفي عام. لا يمكننا القبول بأن يختفي هذا التنوّع البشري والثقافي والديني من هذه المنطقة من العالم»[1].

وكان بابا الفاتيكان بينديكت السادس عشر قد طالب قادة العالم بحماية الأقليات المسيحية في الشرق. ودعا زعيم الكنيسة الكاثوليكية، في لقائه السنوي التقليدي سفراء دول العالم المعتمدين وممثليها لدى الفاتيكان بمناسبة العام الجديد، حكومات الشرق الأوسط وقياداته الإسلامية إلى «العمل من أجل أن يحيا مواطنوهم المسيحيون في أمان». وأعلن البابا، في حديثه الذي أثار غضب جهات عدة في العالم العربي والإسلامي باعتباره تعدياً على الشأن الخاص بتلك الدول، أن تتابع الهجمات يمثل دلالة واضحة على الحاجة الملحة لاتّخاذ تدابير فاعلة[2]. وفي خطوة مسرحية، وغضب مصطنع (نقول ذلك بعد أن كُشفت علاقة النظام الحاكم في مصر بالتفجيرات)، استدعت مصر سفيرتها لدى الفاتيكان رداً على ما اعتبرته تدخّلاً غير مقبول في شأنها الداخلي. وقد جمّد الأزهر الحوار مع الفاتيكان لأنه لم يقدّم إيضاحات في شأن تصريحات البابا الأخيرة، والتي تحتمل - على ما يبدو - أكثرَ من وجه. فقد

---

(١) «ساركوزي: هناك مخطط ديني ضد مسيحيي الشرق»، «شبكة أون إسلام»، ٧/ ١/ ٢٠١١.

(٢) «بابا الفاتيكان يطالب حكومات الشرق الأوسط وقياداته الإسلامية بضمان حماية المسيحيين»، «وكالة الأنباء الكويتية»، ١٠/ ١/ ٢٠١١.

طالب البابا بتوفير الحماية للأقباط في مصر من دون تحديد الجهة الحامية. وهذا يعني أن من الممكن أن تفسّرها مصر بما لا يتعارض مع سيادتها باعتبارها دولة، أي أن على الدولة والقانون في مصر تولّي مثل هذه الحماية. وقد أكّد رئيس المجلس القومي لحقوق الإنسان بطرس غالي أنّ تعليقات قادة الاتّحاد الأوروبي في شأن حماية الأقليّات لا تُعتبر تعدّياً على الشأن الداخلي المصري، بل إن ذلك يأتي في «سياق ظاهرة العولمة ووجود تيّار جديد للتعليق على قضايا حقوق الإنسان بين الدول». ووافقه الرّأي الكاتب المصري إميل أمين الذي رأى أنّ تعليقات البابا لا تعني دعوة إلى التدخّل الخارجي، وأن ليس من مصلحة الدول العربيّة والإسلاميّة أن تضطرب علاقاتها مع «قوّة روحيّة ودبلوماسية تمتدّ حول العالم» مثل الفاتيكان، فهو اضطراب يصبّ في مصلحة «آخرين معروفين رابضين خلف الباب لأيّ تقارب إسلامي - مسيحي في أوقاتنا الحاضرة»[1].

الحقيقة أن من غير الممكن فصل حرص الغرب على حماية الأقلّيات في الشّرق عن آليات التدخّل الاستعماري في المنطقة العربية. وطبعاً لم يخل الأمر من تحريض سافر ومباشر لا يمكن تفسيره إلاّ كموقف يرى أنّ الصّراع إسلامي - مسيحي. فالمدير العام للجمعية الفرنسيّة لضحايا الإرهاب غيوم دو سان مارك ذكر أنّ هذه التصريحات الغربية ينبغي أن توضع في سياقها، ويجب التّركيز على توسّع الإرهاب في المنطقة؛ فالإرهابيّون يعتقدون أنهم يؤثّرون

(١) إميل أمين: «من القاهرة إلى الفاتيكان. أزمة أم سحابة صيف؟»، جريدة «الشرق الأوسط»، ١٨/١/٢٠١١.

في الغربيّين حين يهاجمون المسيحيّين، ويعلن أسفه لأنه لا يجد المجتمع يتصرّف حيال ذلك[1]. وهو يقصد أن يقول - كما يبدو - إنّ الهجوم على المسيحيّين في الشّرق هو امتداد للصّراع نفسه مع الغرب. والحقيقة أنّ مثل هذه التصريحات المندرجة في العقلية نفسها التي استخدمتها الدول الاستعمارية عند ادّعائها بسْط الحماية على المسيحيّين في الشرق في صراعها على مناطق النفوذ في داخل الدولة العثمانية، هي التي تخلق هذا الواقع وتعيد إنتاجه. وتبيّن لاحقا وجود شكوك جدّية في أنّ نظاما سياسيا متخلّفَ الأساليب وصديقا للغرب يتحمّل المسؤوليّة عن هذه التفجيرات.

تبرز بين الحين والآخر دعاوى في الغرب، كشفت عن ذاتها مؤخّرا بجرأة أكبر، تشير إلى ضرورة التدخّل الغربي لغاية محددة هي «حماية المسيحيّين في الشّرق». ويبدو كأنّ المنطقة العربية تعيش، بأكثر من معنى، الحالة التي عاشتها الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر. هذا الإلحاح الغربي على فرض التقسيم الطائفي والمذهبي على الدول العربية ناجمٌ عن اعتباره «النقيض الموضوعي والطبيعي لأيديولوجية التكامل القومي العربي»[2]. ولكن هذا الأمر لا يكفي، إذ يجب رؤية الجذور والمبرّرات في الوضع السياسي والمجتمعي الداخلي الذي يفسح في المجال لمثل هذا الإلحاح. ومن هنا يرى جمال أسعد عبد الملاك أنّ الرد الأفضل هو في النظر إلى مشكلة

(١) «برنامج ما وراء الخبر: التصريحات الغربية لحماية مسيحيي الشرق»، «قناة الجزيرة»، ١٠/١/٢٠١١.

(٢) عبد العظيم حماد، «من يريد فرض الطائفية على مصر؟»، «الأهـرام»، ١٠/١/٢٠١٠.

الأقباط على اعتبار أنها من المشكلات التي يجب حلّها على أرض وطنية مصرية كي لا تكون هناك ثغرة للتدخّل الأجنبي[1]. ولكن هذا الحل يتطلّب رؤية المشكلة وليس إنكارها أو اعتبارها افتراءً خارجياً. وقد انتقدت اتّجاهات أخرى الوضع المدني والثقافي في مصر، فبطرس بطرس غالي رأى أن الحادثة إنما وقعت جراء خلل في النظام التّربوي في مصر، وضعْف في احترام حقوق الإنسان في البلد. بينما انتقد مأمون فندي في مقالته «مصر: كارثة ثقافية»، التناول الثقافي والإعلامي للمسألة القبطيّة في مصر بصفة كونه تناولاً عاطفياً وسطحياً يغفل دور الدولة، إضافةً إلى المجتمع المدني، في حلها[2].

رابعاً - السلفية وعلاقتها بالأقباط

استنكرت قيادات التيار السلفي في مصر تفجير الإسكندرية. فأعلن الشيخ أبو إسحاق الحويني، على موقعه الرسمي على الإنترنت، أنّ هذا الحادث «لا يجوز شرعاً»، وأن المقصد منه زرع فتنة في البلاد، كما أعلن في البيان نفسه أن علماء الشريعة هم «الجهاز المناعي للأمة». وكذلك ندّد علماء آخرون من تيار السلفية بالعملية، مثل الشيخ السلفي محمد حسان في مقطع مصوّر له بُثّ عبر الإنترنت وهو مأخوذ من قناة «الرحمة».

ويشهد الفضاء الاجتماعي المصري عموماً، وفضاء «الإنترنت» بشكل خاص، استقطاباً طائفياً حاداً، يشعل فتيله متطرّفون من الجانبين

(١) «برنامج ما وراء الخبر: أبعاد الهجوم على كنيسة الإسكندرية»، «قناة الجزيرة»، ٣/ ١/ ٢٠١١.

(٢) مأمون فندي: «مصر: كارثة ثقافية!»، جريدة «الشرق الأوسط»، ٦/ ١/ ٢٠١١.

(المسيحي والمسلم). فيسعى هؤلاء إلى إلصاق التّهم وتعميمها على الآخرين من أتباع الدّيانة المختلفة. والأدبيات السلفية في مصر بوضعها الحالي تقدّم موادَّ دسمة لتغذية هذا الاستقطاب، وإذا ركّزنا على ما يصدر من الجانب السّلفي في هذه المسألة تحديداً، فسنجد أنّ ملاحظة هذا الاندفاع الثقافي ضدّ الأقباط في مصر من الممكن له أن يكون ملموساً عبر ملمحين: القنوات التلفزيونية الإسلامية والفتاوى.

١ - القنوات التلفزيونية الإسلامية

أسّس مجموعة من الشباب المصري حملة عبر الإنترنت ضدّ قنوات التطرف. وكان شعار الحملة عبر موقع الفيس بوك "أوقفوا بثّها رحمة بمصر". وقد تضمّنت صفحة هذه الحملة التي بلغ عدد أعضائها بضعة آلاف، مجموعة مقاطع فيديو قصيرة لأحاديث وفتاوى لمشايخ سلفيّين مثل أبي إسحاق الحويني ووجدي غنيم وحسين يعقوب. واعتبرت هذه الفتاوى، بحسب بعض الكتاب والسياسيّين، فتاوى متطرّفة تهدّد الحياة الاجتماعية في مصر، كما ورد في تحقيق نشرته صحيفة روز اليوسف المقرّبة من النظام المصري السابق. ويقول وحيد عبد المجيد نائب رئيس الهيئة العامة للكتاب: "للأسف الشّديد هذا التيار السلفي الذي يجسّده أباطرة مشايخ الفضائيات الدينيّة أصبح من الصّعب السّيطرة عليه الآن فهم في ذروة الانتشار التراكمي"[١]. وهناك مجموعة قنوات جرى إغلاقها بسبب دعاوى

(١) نعمات مجدي: «مصير مشايخ التخلف بعد إغلاق قنوات الجاهلية» (تحقيق)، «روز اليوسف»، ١٦/ ١٠/ ٢٠١٠.

اتهمتها بالتحريض الطائفي الذي مارسته. وذكرت صحيفة اليوم السابع أنّ محكمة القضاء الإداري في مجلس الدولة قضت بإعادة بثّ خمس قنوات هي: البدر والحافظ وصفا والرحمة ووصال[1].

ويجدر بنا أن نلاحظ أنّ الأجواء الشبابية التي استخدمت مواقع اجتماعية مثل «فيس بوك» للحضّ على الغضب بعد موت خالد سعيد تحت التعذيب، ثم للدّعوة إلى يوم الغضب في ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١، احتضنت أيضاً دعوات ضدّ القنوات السّلفية وضدّ التّحريض الطّائفي بالأساليب نفسها، وهي الحملات الشبابية على شبكة الإنترنت.

وبعد وقْف بثّ قناة «الرّحمة» بحجّة بثّها موادّ طائفية، أكّد الشيخ محمد حسان لموقع «العربية نت» أنّ قناته «عالجت هذه النوعيّة من القضايا بموضوعيّة وعقلانيّة هادفة بشهادة المسيحيين أنفسهم»، وأضاف قائلا: «لا أدّعي أنه لا توجد أخطاء لدى بعض القنوات، فالخطأ أمرٌ وارد، لكن هل تصحيح الخطأ يكون بتكميم الأفواه والبتر الكامل أم بالتّوجيه والنّصح والإنذار، ومن ثم يأتي قطع البث؟».

٢ - الفتاوى

انتشر في مصر مـزاجٌ يضيق بالسّلفية. وليس ذلك عائداً بالضرورة إلى مسألة التفجير أو احتمال علاقتهم به، بقدر ما هو عائد إلى الموقف المتشدّد للجماعات السلفية -على تنوّعها- من غير المسلمين، ومن المسلمين الذين ليسوا على نهجهم أيضاً.

(١) صحيفة «اليوم السابع»، ٢٧/ ١١/ ٢٠١٠.

وقد كتب رفعت سيد أحمد دراسة حديثة تحت عنوان "الوثائق الكاملة لفتاوى السلفيين ضدّ أقباط مصر"[1]، وتناولت الفتاوى وجوب فرض الجزية على المسيحيّين، وتحريم إلقاء السّلام عليهم وتهنئتهم بأعيادهم، فضلاً عن عدم قتل المسلم بالكافر، وعدم جواز إتاحة الوظائف المهمة لهم. وعلى سبيل المثال، يفتي الشيخ السلفي أبو إسحاق الحويني بوجوب فرض «الجزية» وأنّ المسيحي «يجب أن يدفعها وهو مدلدل ودانه»، كما جاء في نص كلامه في شريط (الولاء والبراء)[2]. ونلاحظ في عبارة «مدلدل ودانه» (باللغة العامية المصرية) عدم تقديم أيّ اعتبار اجتماعي أو وطني للمسيحي، فالبعد السّلفي يصدر عن بُعد عقدي، وهذا مّا يؤكّد وجود «بنية مغلقة» لا تتيح له أن يتواءم مع الطّرح المدني والوطني المطلوب على مستوى الدولة القطرية الحديثة.

تميزت دراسة رفعت سيد أحمد عن فتاوى السلفيّين بتوثيق هذه الفتاوى من خلال شرائط تسجيل لمحاضرات، ومن خلال كتب السلفيين والمواقع الشخصيّة للمشايخ المحسوبين على السلفية، مثل موقع «صوت السّلف» المحسوب على المدرسة السلفية في الإسكندرية[3]. والسلفية السائدة حالياً في مصر هي سلفيّة متأثّرة بسلفية الخليج، وهذا ما يفسّر عدم حدوث احتجاجات، أو نزاعات للسلفية

---

(١) رفعت سيد أحمد: «الوثائق الكاملة لفتاوى السلفيين ضد أقباط مصر»، «روز اليوسف»، ٢٢/١/٢٠١١.

(٢) رفعت سيد أحمد: المرجع السابق نفسه.

(٣) علي عبد العال: «السلفيون والموقف من التصعيد أمام الدولة»، صحيفة «الوطن»، ٩/١/٢٠١١.

ضد الحكومة. والسّلفية السّائدة في الخليج تسمّى السلفية «الرسمية» لأن الحكومة تدعمها، ولأنها تركّز على البعد الاجتماعي والعقائدي وتبتعد عن التّعاطي بالشّأن السياسي، فهي ترى أنّ الحاكم أو النظام هو «وليّ أمر» مخوّل شرعاً الحكم. ويستند هذا التيار على أدبيات واسعة من التراث السلفي. ولكن التيار السلفي الآخر (الجهادي) لا يعدم هو أيضاً تراثاً زاخماً يدعم مواقفه المتشدّدة في أمور مثل القتال واستخدام القوّة تجاه السلطة الرّسمية، والسّعي الدؤوب لإقامة مجتمع بحاكمية إسلامية، في جميع جوانبه، وبأيّ طريقة ممكنة.

إن عدم حدوث ردات فعل لدى القيادات السلفية في مصر تجاه استمرار الحكومة في اضطهاد أفرادها وسجنهم وتعذيبهم، قد يؤدّي إلى تسرّب شبان السلفية السّاخطين من مواقعهم الحالية إلى تنظيمات أخرى جهادية، كما حدث لدى سلفية الجزيرة. ونحن نجد على مواقع الإنترنت شباناً ساخطين يعتبرون أنّ الدولة تتعاطى معهم على أنهم «الحيطة المايلة»، بالتّعبير الشعبي، التي تفعل بها ما تشاء. كما يسهل رصد ازدياد نبرة الغضب والاحتجاج لدى شبان السلفية غداة تفجير الإسكندرية، بعد أن اعتقلت الدولة المئات منهم، وبعد موت الشابّ السّلفي سيّد بلال تحت تعذيب جهاز الشرطة، كما قالت أسرته.

ويتردّد لدى المصريّين، في المجالس أو على مواقع الإنترنت، أنّ السلفية دخيلة على مصر، وأنّ المجتمع المصري مجتمع متنوّع ومنفتح، وأن «المظاهر الدخيلة» مثل النقاب أو الجلباب لم تكن معتادة لديهم، وأنّ تنامي مثل هذه المظاهر يجعل المجتمع أمام حالة انقسام واغتراب بعضه عن بعض. بمعنى أن الحكم أو تقويم تديّن

الرجل أو المرأة يجري اعتماداً على النظر إلى سلوكهما، أو حتّى مظهرهما الشّكلي.

إن التوسّع في توزيع الأحكام والتقويمات بين أفراد المجتمع واستسهال صنعها، كفيلٌ بإيجاد حالة الانقسام والتشظّي الاجتماعي، أو تكريسها على الأقلّ ولو على المستوى المعنوي وحده. فمن خلال مراقبة السلوك والمواقف تظهر التمايزات ويتباين الناس، ويبدأ إطلاق الأحكام «هذا معنا أم ضدّنا». وكان انزعاج قطاعات كبيرة من المجتمع المصري مشهوداً في التظاهرات التي أعقبت تفجير الإسكندرية. فكثير من العبارات واللاّفتات تضمنت معانيها التّشديد على التّلاحم بين المسيحيّين والمسلمين. ويمكننا القول إنّ ردّة الفعل التي تتضمن التأكيد على الإخاء لم تكن ردّة فعل على التّفجير وحده، وإنّما عبّرت عن سأم عام من المشهد الثقافي الاجتماعي، ومن الاحتقان والتّنافر في ظلّ نظام حكم لا يحظى بأي شعبية.

ربما تهدّد آراء رجال الدين العلاقات الاجتماعية بين المواطنين أحيانا، فالنّخب الدينية قد تكون صارمة في تطبيق أدبياتها وتعاليمها، وصارمة في تميّزها عن غيرها من النخب الدينية على مستوى العقيدة، ولذا يفسد المجتمع حين يتمّ نقل مثل هذه الممارسة إلى مستوى الحياة اليومية للأفراد الذي يفترض أن يعيشوا علاقاتهم في مجتمع متنوّع بشكل طبيعي من دون التفكير باستمرار التميز العقدي. ويكون من الصّعب على المجتمع أن يواجه تحدّياته السّياسية أو الاقتصاديّة أو غيرها، إذا كان منشغلا بهذا النّوع من «المعارك الزائدة» التي تؤجّج مشكلاته وتعقّدها. ويقصد بالمعارك الزائدة تلك التي تنتج

من الاختلافات الطائفية وتمارس تقسيم الناس، وخلق التوتّر بينهم، على الرغم من أن اختلافهم الطائفي وحتّى الأيديولوجي هو أمر طبيعي، ولا يفترض أن يثير العداء.

يحاول رجال الدين أن يقتنصوا أيّ فرصة لإظهار التمايز الدّيني والخصوصية لهم ولأتباعهم، حتى لو لم يكن ذلك مبرّراً دينياً أو اجتماعياً. فوجود التمايز والخصوصيةّ يعني أن يدين الأفراد بالولاء لهذه النّخبة أو تلك، فهي التي رسمت لهم طريق التمايز، وهي حارسة حدوده، وهي المسؤولة عنهم في إطاره. وعلى سبيل المثال، كثير من الخطابات السلفيّة في أوقات الأزمات تؤكّد على أهميّة اتّباع منهجها حتى يَرشُد الشّخص وقت الأزمة أو الفتنة، ومثال ذلك بيان الشيخ أبي إسحاق الحويني بعد تفجير الإسكندرية الأخير الذي نشره عبر موقعه الرسمي. فقد رأى البيان أنّ الحلّ هو توعية الجماهير «بالأحكام الشرعية والآداب المرعية... وفتح الباب أمام جهود العلماء الربانيّين»، فتصبح الأزمة بذلك عامل استثمار لدعم المسار الموجود نفسه، من غير أن تستنتج وقفة مصارحة أو «نقد ذاتي» لمراجعة طريقتهم في التعاطي مع الأمور، وإن كان لها دورٌ فعلي أم لا في تأزّم الموقف.

ونجد في المصادر نفسها، فتاوى كثيرة لا تعتد بالبعد الوطني ومسألة العيش المشترك واختلاط المواطنين في البلد الواحد، منها ما قاله الشّيخ السّلفي أبو محمد بن عبد الله بن عبد الحميد الأثري: «لا يجوز أبدا أن تهنّئ الكفّار ببطاقة تهنئة أو معايدة، ولا يجوز لك أيضا أن تقبل منهم بطاقة معايدة، بل يجب ردّها عليهم، ولا

يجوز تعطيل العمل في هذا اليوم» - يقصد عيدهم[1]. ويفتي الداعية السلفي محمود المصري بما يلي: لا يجوز بدْؤهم - يقصد غير المسلمين - بالسلام، ولا حتى القول لهم «أهلا وسهلا» لأنّ في ذلك تعظيما لهم، كما جاء في كتابه[2]. وهنا نلاحظ استخدام بعض الألفاظ الزائدة وغير المبرّرة. فما هي الحاجة إلى استخدام ألفاظ مثل «تعظيم» أو «تحقير» أو «مشابهة»؟!. فالسلام والتحية سلوك طبيعي يمارسه الناس بعضهم مع بعض، ولا يقتضي ذلك أن يكون هناك تعظيمٌ أو تحقيرٌ مترافقٌ معه، لكن النخب الدينية المتعصّبة تحاول دوماً إلصاق مثل هذه المعاني ولو لم تكن موجودة أصلا في تعاليم الدين أو في المجتمع الذي يتبع هذا الدين ابتداءً. فحالة الصّراع ووجود الاستقطاب يزيدان أتباع المتعصّبين بشكل تلقائي.

وتولِّد هذه الفتاوى تمايزاً حادّاً في المجتمع. فترى مجلة «روز اليوسف» المقرّبة من النظام السابق، وعلى لسان كاتب مقرّب من أجهزته الأمنية تحديدا، أنّ السلفية تتمدّد في البلد بينما أفرادها يعيشون في عالم خاص يتمايز عن مجتمعهم. ويكمن خطر السلفية من وجهة نظره في أنها، على الرغم من هدوئها الظاهري، تمارس «تثقيفا تحويليا» ينقل السلفي ليكون جهاديا[3]. بينما يعارض ذلك

(١) «الاحتفال برأس السنة ومشابهة أصحاب الجحيم»، مجلة «التوحيد»، العدد ٨/٢٣، ص ٢٠.

(٢) من كتابه: تحذير الساجد من أخطاء العبادات والعقائد، في: رفعت سيد أحمد، مرجع سبق ذكره.

(٣) عبد الله كمال، «خطورة السلفية»، «روز اليوسف»، ١١/١/٢٠١١. المشكلة في كتابات هذا الكاتب أنها تحريضية وأن علاقته بالمؤسسة الأمنية المصرية غير مخفية. وكان يعمل أحياناً بوق تحريض ضدّ خصوم النظام المصري السابق.

كتّاب آخرون؛ ففي مقالته «السلفيون والموقف من التصعيد أمام الدولة»[1] التي تناقلتها مواقع سلفيّة عدة، يرى الكاتب المصري علي عبد العال أنّ السلفية، مع أنها تعرّضت للعنف والتهديد والسّجن، إلاّ أنها لم تمارس التّصعيد ولا المواجهة.

خلاصة

يتّضح جليًّا وجود ملفّ قبطي مفتوح في مصر يحتاج إلى معالجة. وأيّ معالجة جدية للموضوع تبدأ بوجود النيّة، إذ لا يكفي الادّعاء. وهذه النية لم تتوافّر لدى النظام المصري السابق، وربما توافّر لديه عكسها تماماً. ولكن أيّ نظام جديد في مصر تتوافر لديه النية في ذلك يجب أن يعترف بوجود الملف، وهو مركب من قضايا ذات علاقة بهوية الدولة، والتعامل مع الأقباط كأقلية يمارس معها التسامح. هنا مكمن الخطر، فالأقباط ليسوا في حاجة إلى تسامح، وهم لا يمثّلون رأيا مختلفا يمكن التعامل معه بمقاربة تعدّدية تسامحية. إنهم مواطنون أصيلون لا يحتملون من حيث وعيهم بذاتهم أيّ نوع من التمييز. ومن هنا فإنّ مفتاح التعامل مع هذا الملفّ هو المواطنة المتساوية. والديمقراطية هي الإطار الملائم لمثل هذه المقاربة. ولكن عدم معالجة القضية الطائفية، بتخفيف تأثير فهم معيّن للدّين في الدولة، قد يحوّل الديمقراطية إلى إطار لتفاقم القضية بسبب القدرة غير المتاحة سابقا للتّعبير عنها. ومن هنا تصبح ضرورة معالجة هذا الملف ملحة.

---

(١) علي عبد العال: مرجع سبق ذكره.

المراجع

١ - أبو يوسف، سيف: **الأقباط والقومية العربية**، ط١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧.

٢ - الأسواني، علاء: **هل نستحق الديمقراطية؟**، القاهرة، دار الشروق، ٢٠١٠.

٣ - البشري، طارق: **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.

٤ - البغدادي، عبد السلام إبراهيم، **الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا**، ط٢، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.

٥ - تاجر، جاك: **أقباط ومسلمون منذ الفتح العربي إلى عام ١٩٢٢**، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٥٢.

٦ - سلامة، أسامة: **الأقباط في مصر**، ط١، القاهرة، دار الخيال للنشر، ٢٠٠٢.

٧ - السيد حسين، محمد: **النزاعات الأهلية العربية العوامل الداخلية والخارجية**، ط٢، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١.

٨ - شكري، غالي: «**الأقباط في وطن متغير**»، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩١.

٩ - العشماوي، محمد سعيد: **الإسلام السياسي**، ط١، القاهرة، دار سيناء، ١٩٨٧.

١٠ - نصيرات، فدوى، المسيحيون العرب وفكرة القومية العربية، ط١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩.

١١ - Gunidy Adel, «*Symbolic Victim in a Socially Regressing Egypt: the Declining Situation of the Copts*». Middle East Review of International Affairs, Vol. 14, No. 1, (March 2010).

